جامعـــة الــجــزائــــر
كـلـيـة الحقـوق

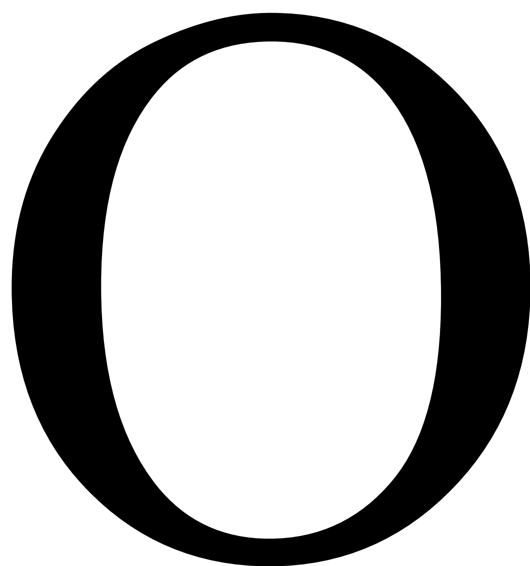
الصفة الدينية وأثرها في التشريع الإسلامي الدولي

أطروحة لنيل درجة دكتوراه الدولة في القانون الدولي والعلاقات الدولية

إعداد الطالب
حمادو الـهـاشـمـي

تحت إشراف الأستاذ الدكتور
بـوكـرا إدريــس

2003 ـ 2004



قائمة بالمختصرات والرموز

A.F.D.I.1	Annuaire Français de Droit International
A.J.I.L.2	rican Journal of International LawmeA
A.I.D.S.3	Acquired ImmuneDeficiency Syndrome
C.N.R.S.4	Centre National de la Recherche Scientifique
J.A.5	quetinal AsiaurJo
L.G.D.J.6	Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence
P.U.F.7	Presses Universitaire de France
R.C.A.D.I.8	Recueil des Cours de l'Académie de Droit International
R.D.I.9	Revue de Droit International
R.G.D.I.P.10	Revue Générale de Droit International Public
U.N.E.S.C..11 O	ucation , la Science et la Eds pour l'ieOrganisation des nations Un Culture



المقدمـة

يتوهم فريق من الباحثين أن الشريعة الإسلامية أحكام دينية ثابتة ، فهي إذا لا تقبل التطور المطلوب في القوانين الحديثة ، بحسب الأوضاع الزمنية والاقتصادية .

وهذا الوهم منشؤه عدم معرفة معنى الصفة الدينية في النظام القانوني من الشريعة ، فإن القسم الدولي منها تضمنت نصوصه الشرعية الأصلية في القرآن العظيم والسنة النبوية الشريفة قواعد ومبادىء قانونية ذات قيم عالمية .

ففي مجال التنظيم الدولي والعلاقات الدولية ،كان للتشريع الإسلامي الدولي أثره الكبير في مـجال القواعد التي تحكمها، فقد ظهرت فكرة الدولة الواحدة التي يقوم على رأسها حاكم كأساس للتنظيم وقام الفقهاء بإبراز طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى. كما عني هؤلاء بوضـع قواعد احترام المعاهدات والمواثيق، والـحرص على سلامـة المبعـوث الدبلومـاسي وحصانته، ووضعوا المبادئ التي تحكم حقوق الإنسان وحرياته بدون تمييز بين إنسان وإنسان، بما يحقق مهمته في هذا الكون كما كانت قواعد حماية البيئة الطبيعية من صميم اهتماماتهم.

ولم يغفل الفقهاء كذلك المبادئ والقواعد التي تحكم الحرب بين المسلمين وغيرهم، فبينوا ما يجوز نيله بالحرب وما لا يجوز، ومن يحلّ قتله ومن لا يحلّ، ونظمـوا طـرق انتهاء القتال ومعاملة الأسرى والجرحى، كما اهتموا بفض النزاعات التي تثور بينهم وبين الأعداء، كمـا أخـذوا بالتحكيم...الخ.

وعليه، فالتشريع الإسلامي الدولي ـ بما هو عقيدة وخلق وقيم إنسانية كما سأوضح ذلك فيما بعد ـ قد انتظـم حقوقا ومفاهيم لا وجود لها في القانون الدولي العام، هي أمس بالخلق وألصق بالمروءة، وأدعى إلى تمتين روابط الأخوة والتضامن بين أعضاء المجتمع الدولي، ومن أهمها مراعاة المشاعر الإنسانية إن في السلم أو الحرب، وليس فقط مراعاة حقوق الإنسان وحرياته[1].

وتتمة لهذه الأطروحة، أجد لزامـا علي توضيح سبب استعمالي لمصطلح التشريع الإسلامي الدولي بدلا من القانون الدولي.

إن سبب استحساني لمصطلح التشريع الدولي مرده أمران:

(1) انظر الفصل الأول من الباب الثاني من هذه الأطروحة.

الأول: اقتصار دراستي على التشريع الإسلامي دون سواه.

الثاني: أماعن استحساني لمصطلح التشريع الدولي عوضا عن القانون الدولي، لأن في القول الفقه الإسلامي وتارة أخرى التشريع الإسلامي، وربما القانون الإسلامي، وربما قال البعض الحقوق الإسلامية هو محاولة لربط الأحكام الشرعية الإسلامية بالأحكام التي تتحد معها موضوعا، وإن اختلفت معها جوهرا ونصا، من القوانين أو التشريعات والحقوق القديم منها والحديث.

والحال أن مدلول الفقه لمن يتأمل يختلف عن مدلول القانون اختلافا بينا فليس الفقه مرادفا للقانون بحال، وليس الفقه بلفظ من الألفاظ العربية المستطاع ترجمتها بسهولة إلى لغة أخرى لأن له مدلولا اصطلاحيا خاصا مستمدا من روح الديانة الإسلامية، وقائما على المعنى الذي ارتبطت منه أحكام الشريعة العملية بالأصول العقدية.صورة كونت مدلولا للفقه الإسلامي لا يمكن أن يفهم إلا بروح الحضارة الإسلامية، فإن الإسلام ـ كما لا يخفى على أحد ـ دين أساسه مثل جميع الأديان يرجع إلى العقيدة التي هي أمر متعلق بما وراء المادة.

فالتشريع الإسلامي أو الفقه الإسلامي باعتبار كونه منسوبا للإسلام ومضافا إليه فإنه منسوب إلى دين، فهو أمر ديني. فالتشريع الإسلامي تشريع ديني فإذا استبحنا لأنفسنا ـ تسامحا ـ أن نعبر عنه بالقانون أو نعبر عنه بالحقوق أو نطلق على القوانين والحقوق كلمة الفقه أو كلمة التشريع فإنه ينبغي أن ننتبه إلى أن الفقه أو التشريع له في التشريع الإسلامي والفقه الإسلامي مدلول يختلف عما عسى أن يكون لهذه الكلمة إذا استعملت على معنى التجوز والتسامح في الدلالة على القوانين الأخرى نظرا إلى أن هذا إلهي ديني مبني على أصول عقدية، وأن الأخرى أوضاع إنسانية مبنية على أصول اجتماعية.

إن مصطلح التشريع في الإسلام له مدلول أوسع من مدلول التشريع أو التقنين عند الأمم الأخرى القديم منها والحديث، وذلك لأن التشريع الإسلامي يشمل من جهته جميع المواضيع التي تشملها القوانين، فيكون بذلك متطابقا في مدلوله مع مدلول القانون فيما يصدق عليه التشريع الإسلامي وما يصدق عليه التشريع القانوني، ولكن التشريع الإسلامي لا يقف عند هذا الحد من المواضيع التي يتطابق فيها مع التشريع غير الإسلامي، لأن التشريع الإسلامي يمتد إلى نواح أخرى، وإلى أحكام لا يمكن أن تتناولها القوانين الوضعية بحال، وبذلك يكون التشريع الإسلامي أوسع مدلولا وأعم ما صدقا من التشريع القانوني في مدلوله الاجتماعي الإنساني.

ولهذه الأطروحة أهمية كبرى من ناحيتين: ناحية فقهية، وناحية عملية.

فيما يتعلق بالناحية الفقهية فقد عاب بعض فقهاء القانون(*) الدولي على علماء الأصول تقسيمهم للأحكام الشرعية جميعا إلى أحكام تكليفية وأحكام وضعية، بحجة أن التمييز قائم في الإسلام بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعقائد، والأحكام المتعلقة بالعبادات والأحكام المتعلقة بالمعاملات. وبدا لهم أن من المستحسن أن يعنى هؤلاء ـ أي علماء الأصول ـ بالناحية الدنيوية لأحكام المعاملات فيطبعونها بطابع الحياة المتطورة والنامية، ويطلقون عليها أوصافا قانونية مغايرة تتواءم مع طبيعتها القانونية ومع طابعها الدنيوي. وذهبوا إلى حد القول أن التقسيمات السابقة ـ أي تقسيم الفقهاء للأحكام الشرعية ـ بفروعها لا تجد محلا للتطبيق في ميدان القانون الدولي لأنها لم تزل محتفظة بطابعها الديني من جهة ولأنها ـ في ميدان المعاملات ـ لا تستجيب إلى الراهن من طبيعة أحكام وقواعد هذا القانون.

وتأتي هذه الأطروحة كمحاولة علمية للتعرف على مدى دقة أو عدم دقة هذه الآراء؟ وهل تعيق الصفة الدينية للتشريع الإسلامي كل تطور فيه؟ وهل هو من العجز بحيث لا يمكنه أن يجد الحلول الملائمة لمستجدات هذا العصر؟

و إذا كانت الإجابة بالنفي، فما الذي يستطيع التشريع الإسلامي الدولي تقديمه للإنسانية الحائرة اليوم؟

أما فيما يخص الناحية العملية فالملاحظ أن المجتمع الدولي يمر اليوم بمرحلة من الظلم والقهر لم يعرف لها مثيلا، فقد اشتدت العداوات بين الدول ونزلت الإحن بالشعوب مما هو مشاهد اليوم في كشمير والعراق، وفلسطين، وأفغانستان...الخ.

وبرهان ذلك ما نجده في سياسة دول العالم اليوم وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وروسيا وأوروبا...الخ تبريرا للعدوان والظلم في الأرض، مما كان له أثره وانعكاسه على مفهوم العدل الدولي في تصورهم وبالتالي على السلم العالمي!!

أما العدل فهو مجزأ ونسبي لا موضوعي، ولا إنساني، وغير مطلق وهل تستقيم شؤون الدول على هذا النحو من المفهوم والتصور؟ فإذا كان ما تقوم به الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها اليوم هو العدل فما هو الظلم؟

(*) ومن بينهم حامد سلطان في مؤلفه المعنون بـ: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ـ دار النهضة العربية ـ مصر ـ 1970، ص 58، 59.

إن الظالم أو الواضع لمبادئ الظلم لا يعترف بظلمه وإنما: {يلبسون الحق بالباطل...}[1] فهو إذا لا يعترف بظلمه عملا، كما لا يمكن أن يتوقع منه أن يصف ما يشرعه من قواعد وما يقدمه من ذرائع بأنها ظالمة ! بل تراه يصفها بأنها هي الحق والعدل، ألم يطلق الرئيس الأمريكي بوش وصف العدل المطلق على حربه ضد الشعب الأفغاني !!

وتأتي هذه الأطروحة كذلك في إطار رفض سيادة ثقافية غربية فرضت نفسها عالميا بكل خلفياتها وانعكاساتها ومواقفها من الدين كلا وتفاصيل. ثقافة علمانية دنيوية، استبعدت الدين من جميع مجالات الحياة.

وهذه الثقافة تحظى بتعميم وتكريس عالميين، والمركز العالمي الجديد ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ يرى أن سيادة هذه الثقافة واكتساحها لكل ما عداها شرط ضروري ودعامة أساسية لما سماه بالنظام العالمي الجديد.

وبغية علاج هذا الانحراف والطغيان، هل يكفي أن نتحداه ونتحدى القوى التي تدعمه؟ أم لا بد من طرح أسس جديدة لنظام عالمي أكثر عدلا وإنصافا ورحمة بالشعوب وأن نقنع به دول العالم قولا وعملا؟

الأكيد أن البحث عن قواعد وأسس جديدة لنظام عالمي أكثر عدلا وأمنا أولى من تحدي النظام القائم إنها أولى الأولويات، فجل أعضاء الأسرة الدولية اليوم يحسون بالحاجة إلى من ينصف المستضعف ويطعم الجائع...الخ.

والإسلام باعتباره دينا ودنيا يضع مصالح الناس جميعا في مقدمة اهتماماته ويزخر بكم هائل من الأصول والمبادئ، جمعت بين ما يقتضيه صرح العدل المطلق، وما تقتضيه الرحمة والمساواة، والأخوة بين البشر جميعا، وما يقتضيه الإنصاف، وكبح أهواء النفس الشريرة، وما يقتضيه صون الدماء وإقامة السلم الدائمة على حرمة مقدسة، وهذه القواعد لا تخص المسلمين وحدهم إنما هي للناس أجمعين.

وإذا كنت أدرك صعوبة تقبل دول العالم ـ وخاصة الدول الكبرى ـ تقبل أحكام وقواعد التشريع الإسلامي الدولي، ما دام لم يتفق بشأنها بين المسلمين وغيرهم، فإن الذي يشجع على البحث هو نص المادة 38 من النظام الأساس لمحكمة العدل الدولية التي تعتبر المبادئ القانونية العامة مصدرا من

---

(1) سورة البقرة الآية 42 و سورة آل عمران الآية 71

مصادر القانون الدولي العام، إضافة إلى قواعد العدل والإنصاف....الخ وأحكام وقواعد التشريع الإسلامي يمكن إدراجها ضمن هذا الوصف.

ولإبراز كل هذا، ما المقصود بالصفة الدينية ، وما هو أساسها؟ وهل هي مجرد مفاهيم روحية تتصل بما وراء الطبيعة دونما علاقة بالمقومات المادية والمعنوية للحياة الإنسانية؟ وكيف أمكن وصل الدين بالدنيا ؟ وما هو مفهوم التشريع الإسلامي الدولي ؟ وما هي مصادره ، وأسسه ، وطبيعته ؟ وما هي علاقته بالإنسان ؟ وما هو أثر الصفة الدينية في قواعد التشريع الإسلامي وأحكامه ؟

بعد تحديدي للمشكلة المراد معالجتها، ما هي مجموعة الخطوات المنظمة، والعمليات العقلية الواعية، والمبادئ العامة، والطرق الفعلية التي استخدمتها بغية جمع شتات هذا الموضوع المتناثر بين ثنايا نصوص القرآن العظيم والسنة النبوية الشريفة ووقائع التاريخ الإسلامي؟

اعتمدت في ذلك على المنهج الاستقرائي التحليلي الغائي، والمنهج التاريخي، فقد استعنت بالمنهج الاستقرائي التحليلي الغائي لا التقريري على اعتبار أن أحكام التشريع الإسلامي الدولي وقواعده وأصوله غائية أي أنها شرعت وسائل تستهدف غايات معينة هي مصالح المكلفين، وهذا يعتمد التحليل العلمي للنصوص والمبادئ وحصرها في القرآن العظيم والسنة النبوية الشريفة، بغية إبراز الكيفية التي حتمت تعانق العقيدة والشريعة والأخلاق، بحيث لا تنفرد إحداها عن الأخرى، على أن تكون العقيدة أصلا يدفع إلى الشريعة والأخلاق، والشريعة والأخلاق تلبية لانفعالات القلب بالعقيدة، وذلك بهدف النفاذ إلى الفلسفة التشريعية التي تنطوي على المقصد العام الذي توخاه الشارع من كل منها روحا ومعنى.

ووجدت عند دراستي لأثر الصفة الدينية في التشريع الإسلامي الدولي أنه لا يكفي فيه تتبع النصوص فقط، وأن الإحاطة الشاملة بالمسألة تحتني أيضا إلى اعتماد المنهج التاريخي. ولم أكتف في المنهج التاريخي بتتبع حوادث التاريخ الإسلامي في أيامه الأولى ووصفها فقط، بل حاولت الكشف عن العناصر الجوهرية للدين في علاقة المجتمع الإسلامي مع غيره في زمن السلم والحرب بهدف الوقوف على أثرها الحقيقي.

ولم أنقل من الأخبار والوقائع التاريخية إلا تلك التي تواترت الروايات بشأنها في كتب السيرة النبوية أو كتب التاريخ الإسلامي

المعروفة، لأن هدفي هو الوصول إلى الحقيقة التاريخية مجردة عن الطابع الشخصي.

ومما تجدر الإشارة إليه أني حاولت المقارنة ـ ولكن في حدودها الدنيا ـ بين أحكام التشريع الإسلامي الدولي وأحكام القانون الدولي بهدف توضيح أن الأول يتنافى والتطبيق الجزئي المقيد لـهذه الأصول والمبادئ كما أنه لا ازدواجية في معاييره. إنه تشريع يجمع بين ما يقتضيه إقامة صرح العدل العالمي، وما تقتضيه الرحمة والمساواة والأخوة بين بني البشر، على العكس مما نراه اليوم في القانون الدولي.

ولذلك فإنه بإمكاني حصر الإشكالية في النقطتين التاليتين:

الباب الأول : مفهوم الصفة الدينية وعلاقتها بالتشريع الإسلامي الدولي .

الفصل الأول: مدلول الصفة الدينية وحقيقتها .
الفصل الثاني: مفهوم التشريع الإسلامي الدولي.
الفصل الثالث: أسس التشريع الإسلامي الدولي.
الفصل الرابع: طبيعة التشريع الإسلامي الدولي .
الفصل الخامس: موقع الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي .

الباب الثاني: أثر الصفة الدينية في أحكام التشريع الإسلامي الدولي وقواعده .

الفصل الأول: حقوق الإنسان وحرياته في التشريع الإسلامي الدولي.
الفصل الثاني: حماية البيئة الطبيعية في التشريع الإسلامي الدولي .
الفصل الثالث: القيم والفضائل في التشريع الإسلامي الدولي .
الفصل الرابع: التشريع الإسلامي الدولي عبادة .

الخاتمة.

# # #

إن ما بين قواعد ومبادئ التشريع الدولي وبين الدين الإسلامي من ترابط وتلازم، قد حملني على استقاء معلوماتي من أدق النصوص والوثائق والآثار التي تلقي الضوء على كل مسألة كلية أو فرعية تعرضت لـها تأييدا لما سأصل إليه من نتائج موضوعية تؤكد مدى حاجة أو عدم حاجة دول العالم اليوم وشعوبه إلى التشريع الإسلامي الدولي.



الباب الأول
مفهوم الصفة الدينية وعلاقتها بالتشريع الإسلامي الدولي.

سجلت محاولات عديدة في التاريخ الحديث والمعاصر، كان من أهم أهدافها المعلنة تخليص القانون الدولي العام من طابعه الديني ، وتقليص دوره وحصر نطاق صلاحيته، الأمر الذي يؤدي إلى إضعافه ومن ثمَّ نزع قدرته على الدفاع عن وجوده في المجتمع الدولي، الشيء الذي ينتهي بهزيمة الدين وتراجعه في نهاية المطاف.

ولكن هل يمكن اجتثاث الدين نهائيا من حياة الناس كما يتوهم البعض باسم العقلانية أو الترشيد كما تدعي ذلك العلمانية؟.

الأكيد أن نجاحات عديدة تحققت في المجتمعات غير الإسلامية، فقد استطاعت العلمانية إخضاع الدين لنظم مدنية أوجدها البشر صارت لها السلطة العليا والكلمة الخيرة. لا بل إنها أحدثت انقلابات بنيوية في رؤية الإنسان لنفسه وللطبيعة، ولله، وفي بنية المجتمع ذاته.

غير أن هذه النجاحات حتى وإن كانت جزئية ومؤقتة ، فهل هي وصفة صالحة مع التشريع الإسلامي الدولي الذي يمثل فيه الدين قيمة عظمى ، وتسوده قيم أخرى تعلي من شأن الفرد والجماعة والمجتمع الدولي والدولة ....إلخ ؟

إن ما فرض من حلول ـ على المجتمعات غير الإسلامية ـ هي ثمرة تجربة أوروبية مع المسيحية، ولذلك فلا غرابة أن يتوهم فريق من الباحثين أن التشريع الإسلامي الدولي أحكام دينية ثابتة، فهي إذن لا تقبل التطور المطلوب في القوانين. وهذا الوهم منشؤه ما تأصل في أذهانهم من مفهوم روحي خالص للدين.

وعليه، ما المقصود بالصفة الدينية ، وما هو أساسها ؟ وما المقصود بالتشريع الإسلامي الدولي ؟ وما هو أساسه ؟ وما هي طبيعته ؟ وما هو موقع الإنسان في هذا التشريع ؟

ولتوضيح كل هذا قسمت هذا الباب إلى خمسة فصول :

الفصل الأول: وخصصته لمدلول الصفة الدينية .

الفصل الثاني: وتناولت فيه مفهوم التشريع الإسلامي الدولي .

الفصل الثالث : وكرسته للأسس التشريع الإسلامي الدولي .

الفصل الرابع : وعالجت فيه طبيعة التشريع الإسلامي الدولي .

الفصل الخامس : وأفردته لموقع الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي .

الفصل الأول

مدلول الصفة الدينية وأساسها.

تعتمد الشريعة الإسلامية على الدين وتقوم على أساسه ، وتسير على هديه ، ومن ثم فالتشريع الإسلامي الدولي ـ باعتباره جزء من الشريعة ـ قائم في مصادره على الدين كتابا وسنة ، ومن ثم فله صفة دينية توجب له الهيبة والاحترام .

وعليه ما حقيقة الدين ، وما معنى الصفة الدينية ؟ وما هو أساسها ؟ وإلى أي حد تم وصل الدين بمختلف شؤون الحياة في الإسلام ؟

ذلك ما أحاول إبرازه من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: حقيقة الدين ومعنى الصفة الدينية .

إن الإسلام في أصوله الاعتقادية، ومصادره الأصلية، وبنيانه التشريعي، واقع ذاتي ذو وجود موضوعي خارج ومستقل عن ذهن الإنسان وكيانه، فلا مناص عندئذ من الخضوع لسلطانه والتقيد بأحكامه.

وهو وإن سماه القرآن (دينا) عملا بقوله تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم}(1). فإنه رغم ذلك قد تجاوز في أسس دعوته ومقاصده تلك الحدود الضيقة وغير المعقولة التي وضعها غير المسلمين للدين، أو وضعوا الدين فيها.

((لقد تجاوز (الدين) في مفهوم القرآن العظيم تلك الحدود من صِلاَت الإنسان مع قوى الغيب العلوية إلى حدود أخرى أعطاها نفس الاهتمام، ألا وهي صلات الإنسان مع الإنسان، وصلات الإنسان مع الطبيعة التي تحيط به، وصلاة الإنسان مع الحيوان وصلات الإنسان مع نفسه.

وفوق كل ذلك فقد حمل المخاطبين به على الاحتكام في كل تلك الصِّلات إلى العلم والعقل))(2).

إن الدين في الإسلام هو: مجموع ما شرع الله سبحانه من أحكام سماوية منزلة على أنبيائه، وهو جامع للإيمان، وللإسلام

---

(1) سورة المائدة ـ الآية 3.

(2) ((الدوالبي)) معروف ـ المدخل إلى علم أصول الفقه ـ دار العلم لملايين ـ بيروت ـ 1965 ـ الطبعة الثالثة ـ ص24.

والإحسان، كما في حديث جبريل υ: «هذا جبريل جاء ليعلمكم دينكم»، قال البخاري: فجعل ذلك كله دينا(1).

ولذلك فالدين الإسلامي لا توجد حقيقته، ولا يتحقق معناه إلا إذا أخذت الشعب الثلاث حقها من التحقيق والوجود. والشعب هي: العقيدة والشريعة والأخلاق.

وقد عبر القرآن العظيم عن العقيدة بالإيمان، وعن الشريعة بالعمل الصالح، وعن الأخلاق بالحق والصبر، وجاء ذلك في كثير من آياته الكريمة: {والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر}(2).

{إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا}(3)، {من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجز ينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون}(4)، {إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون}(5).

ومن هنا لم يكن الإسلام عقيدة فقط، ولم تكن مهمته تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه فقط، وإنما كان عقيدة، وكان شريعة، وكان أخلاقا توجه الإنسان إلى جميع نواحي الخير في الحياة، وهو ما أوضحه بشيء من الإسهاب في المطالب التالية:

المطلب الأول: شعبة العقيدة.

إن دراسة العقيدة وتحديد معناها وعلاقتها بالفعل التشريعي هو المدخل الطبيعي لدراسة التشريع الإسلامي الدولي. ذلك أن العقيدة هي الأساس العميق الذي ترتكز إليه وتعتمد عليه وحدة الأمة والعالم. وعليه ما المقصود بالعقيدة، وما هي مقوماتها؟ وما هي علاقتها بالبنية التشريعية للأمة؟

---

(1) الحديث رواه مسلم ـ باب الإيمان والإسلام والإحسان ـ الجزء الأول ـ رقم الحديث 8 ـ ص36.
(2) سورة ـ العصر.
(3) سورة الكهف ـ الآية 107، 108.
(4) سورة النحل ـ الآية 97.
(5) سورة الأحقاف ـ الآية 13.

ذلك ما أسعى إلى توضيحه من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول : مفهوم العقيدة وعلاقتها بالتشريع.

استخدم علماء المسلمين الأوائل لفظ العقيدة للدلالة على المفاهيم المنبثقة من نصوص الوحي الذي يشكل مجموعها تصور المسلم الكلي للوجود.

ولفظ العقيدة: مشتق من كلمة "عقد"، أي ربط وأحكم الوثاق، فهي تفيد التصديق واليقين والجزم))(1).

فالمعتقد متيقن من صدق تصوراته وانطباقها على الواقع انطباقا لا يدع مجالا للظن والشك. وبهذا تتميز العقائد عن المعارف النظرية، فرغم تشابه العقيدة والنظرية من حيث البنية المعرفية، تختلف الأولى عن الثانية من حيث درجة القطع واليقين في صدق التصورات(2).

إن الاختلاف بين العقيدة والنظرية لا يرتبط بمحتواهما الموضوعي، بل بالبعد الذاتي النفسي للناظر أو المعتقد. فالمعتقد متيقن بصدق ما عرف جازم بتحققه ومن طبيعتها تظافر النصوص الواضحة على تقريرها وإجماع المسلمين عليها من يوم أن بدأت الدعوة(3).

وهي أول ما دعا الرسول صلى ا عليه وسلم وطلب من الناس الإيمان به في المرحلة الأولى من مراحل الدعوة. وهي دعوة كل رسول جاء من قبل الله كما دل على ذلك القرآن العظيم في حديثه عن الأنبياء والمرسلين(4).

لا يستخدم القرآن العظيم في معرض الحديث عن تيقن الإنسان بصدق تعاليم السماء كلمتي "اعتقد" و"عقيدة"، بل كلمتي "آمن" و"إيمان"، فيشير إلى تصديق الإنسان للمعارف المنزلة من السماء على

---

(1) ((ابن منظور)) أبو الفضل جمال الدين محمد ـ لسان العرب ـ دار إحياء التراث العربي بيروت ـ بدون تاريخ ـ الجزء العاشر ـ ص296، 297.

(2) ((صافي)) لؤي ـ العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية ـ سلسلة قضايا الفكر الإسلامي المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 1996 ـ ص51.

(3) انظر على الخصوص: ـ ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ الدار الجامعية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1982 ـ ص39 و ((الغزالي)) محمد ـ عقيدة المسلم ـ دار القلم دمشق ـ الطبعة السادسة ـ 1987 ـ ص12. ـ ((سابق)) السيد ـ العقائد الإسلامية ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص ز. و ((الخن)) مصطفى سعيد ـ مبادئ العقيدة الإسلامية ـ منشورات جامعة دمشق ـ الطبعة الثانية ـ ص14. و((البوطي)) محمد سعيد رمضان ـ العقيدة والفكر الإسلامي المعاصر ـ منشورات جامعة دمشق ـ الطبعة الثالثة ـ 1993.

(4) ((شلتوت)) محمود ـ الإسلام عقيدة وشريعة ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 1979 ـ ص9.

الرسل المصطفين بلفظ الإيمان، فيخبرنا الله تعالى أنه أرسل الرسل وأنزل الكتب ليهدي الناس إلى الحق بعد أن اختلفوا فيه، وليخرجهم إلى النور بعد أن تاهوا في ظلمة الجهل: {كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس بالحق فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم}(1).

{ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين}(2). {هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور وإن الله بكم لرؤوف رحيم}(3).

فانقسم الناس بين مصدق وجاحد بالرسالة مكذب بالرسل {ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد}(4)، {فمنهم من آمن ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا}(5).

وتتحدد مقومات الإيمان كما تعرضها نصوص القرآن العظيم في خمس: الإيمان بالله(6) وملائكته(7) وكتبه(1) ورسله(2) واليوم الآخر(3)، {آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله....}(4).

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 213.
(2) سورة النحل ـ الآية 89.
(3) سورة الحديد ـ الآية 9.
(4) سورة البقرة ـ الآية 253.
(5) سورة النساء ـ الآية 55.
(6) لمزيد من الإطلاع راجع:
- ((الفاعوري)) داود ـ غاية الإنسان في الحياة كما يصورها الإسلام ـ مجلة دراسات ـ المجلد 19 (أ) ـ العدد (4) 1992 ـ عمادة البحث العلمي ـ الجامعة الأردنية ـ ص238.
- ((تسيهر)) أجناس جولد ـ العقيدة والشريعة في الإسلام ـ نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى، وعبد العزيز عبد الحق ـ دار الرائد العربي ـ بيروت ـ 1964 ـ ص67.
- ((الغزالي)) أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص15.
(7) لمزيد من الإطلاع راجع:
- ((شلتوت)) محمود ـ المرجع السابق ـ ص29 30.
- ((جابر الجزائري)) أبو بكر ـ عقيدة المسلم دار الشروق ـ الطبعة الخامسة ـ 1987 ـ ص23.

وتضيف نصوص الحديث الشريف مقوما سادسا إلى مقومات الإيمان، فتشترط الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى كما ورد في حديث جبريل υ، إذ سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فأجاب: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»(5).

ومن البديهي أن التصديق بالكتاب يستدعي قبول ما جاء فيه من قضايا وأحكام. فقبول القرآن العظيم يستدعي قبول حادثة خلق الإنسان كما بينها القرآن الكريم، وقبول صفات الخالق، من علم وقدرة وعدل وغيرهم من الصفات الإلهية التي حددها الكتاب. كما يستدعي الإيمان بالكتاب قبول الأحكام الشرعية التي يتضمنها من عبادات ومعاملات وأخلاق والعمل بمقتضاها.

((إن ارتباط النظرية بالتطبيق هو ما يميز العقيدة عما سواها من البنى الفكرية الذهنية. فالعقيدة ليست مجموعة من التصورات ذات طبيعة نظرية محضة منفكة عن الحياة العملية للفرد والمجتمع، بل هي منظومة من التصورات الهادفة إلى التأثير في الفعل الإنساني من خلال مجموعة القيم والمبادئ والأحكام التي تنبثق من هذه التصورات وترتكز عليها. فالإيمان

- ((البياتي)) محمد منير و((الدوري)) قحطان عبد الرحمن - المدخل إلى الدين الإسلامي - دار الحرية للطباعة - بغداد - الطبعة الأولى - 1976 - ص40، 43.

(1) لمزيد من الإطلاع راجع:
- ((تسيهر)) أجناس جولد - المرجع السابق - ص71.
- ((الغزالي)) محمد - نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - 1990 - الجزء الأول - ص14.
- ((سابق)) السيد - المرجع السابق - ص9.

(2) لمزيد من الإطلاع راجع:
- ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى - الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية - المرجع السابق - ص24.
-((تسيهر)) أجناس جولد - المرجع السابق - ص 67.
-((جابر الجزائري)) أبو بكر - المرجع السابق - ص261.
-((شلتوت)) محمود - المرجع السابق - ص35.

(3) لمزيد من الاطلاع راجع:
- ((جابر الجزائري)) أبو بكر - المرجع السابق - ص321.
- ((شلتوت)) محمود - المرجع السابق -ص41 - 42.
- ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى - الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية - المرجع السابق - ص34.

(4) سورة البقرة - الآية 285.

(5) الحديث رواه مسلم - باب الإيمان والإسلام والإحسان - الجزء الأول - رقم الحديث 38 ص36.

مثلا باليوم الآخر ليس معرفة كالتيقن بحركة المجرات واحتراق النجوم، بل هي معرفة تتعلق مباشرة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله المكتسبة في زمن وجوده الدنيوي وتحمله لتبعاتها يوم معاده.

غير أن أهمية العقيدة لا تأتي من منظور التحليل القانوني من اعتبارها القاعدة النظرية التي يقوم عليها الفعل الإنساني، بل من كونها الشرط اللازم والضروري لقيام مشروع المجتمع. وذلك أن السلوك الفردي وإن احتاج إلى قاعدة ذهنية فهو ممكن مع وجود مجموعة من التصورات وإن لم تكن ناضجة))[1].

أما العمل التشريعي الدولي فهو مستحيل في ظل غياب منظومة من التصورات والمبادئ التي تنسق جهود المجموعة الدولية، وتبرر وجودها وتعاونها وتدفعها إلى تحقيق الأهداف التي تسعى إلى الوصول إليها.

بعد أن بينت مدلول العقيدة ودلالتها وعلاقتها بالتشريع، فهل هي واحدة؟ وهل هي ثابتة أم متغيرة؟ ذلك ما أوضحه في الفرع التالي:

الفرع الثاني: وحدة العقيدة وخلودها.

وهذا المفهوم للإيمان ـ الذي تناولته ـ هو العقيدة التي أنزل الله بها كتبه وأرسل بها رسله وجعلها وصيته في الأولين والآخرين، فهي عقيدة واحدة، لا تتبدل بتبدل الزمان أو المكان، ولا تتغير بتغير الأفراد أو الأقوام، {شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا، والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم...}[2].

وما شرعه الله لنا من الدين، ووصانا به، كما وصى رسله السابقين، هو أصول العقيدة وقواعد الإيمان لا فروع الدين ولا شرائعه العملية، فإن لكل أمة من التشريعات العملية ما يتناسب مع ظروفها وأحوالها ومستواها الفكري والروحي{لكل جعلنا منكم شرعه ومنهاجا}[3] . وإنما جعل الله هذه العقيدة عامة للبشر، وخالدة على الدهر، لما لها من الأثر البين والنفع الظاهر في حياة الأفراد والجماعات.

---

(1) ((صافي)) لؤي ـ المرجع السابق ـ ص53.

(2) سورة الشورى ـ الآية 13.

(3) سورة المائدة ـ الآية 48.

إن العقيدة قصد بها تهذيب السلوك، وتزكية النفوس وتوجيهها نحو المثل العليا، فضلا عن أنها حقائق ثابتة، وهي تعد من أعلى المعارف الإنسانية إن لم تكن أعلاها على الإطلاق.

وتهذيب سلوك الأفراد عن طريق غرس العقيدة الدينية، هو أسلوب من أعظم الأساليب التربوية، حيث إن للدين سلطانا على القلوب والنفوس وتأثيرا على المشاعر والأحاسيس، ولا يكاد يدانيه في سلطانه وتأثيره شيء آخر من الوسائل التي ابتكرها العلماء والحكماء ورجال التربية.

فغرس العقيدة في النفوس، هو أمثل طريقة لإيجاد عناصر صالحة تستطيع أن تقوم بدورها كاملا في الحياة، وتسهم بنصيب كبير في تزويدها بما هو أنفع وأرشد، إذ أن هذا النوع من التربية يضفي على الحياة ثوب الكمال ويظللها بظلال المحبة والسلام.

ومتى سادت المحبة ارتفعت الخصومة وانقطع النزاع وحل الوفاق محل الشقاق وتقارب الناس وتآلفوا وسعى الفرد لخير الجماعة، وسعت الدولة لخير كل الدول وحرصت الجماعة الدولية على صلاح الدول وإسعادها.

ومن ثم تظهر الحكمة واضحة من جعل الإيمان عاما خالدا[*] وفي أنه لم يخل جيل من الأجيال، ولا أمة من الأمم من رسول يدعوا إلى هذا الإيمان وتعميق جذور هذه العقيدة. وكثيرا ما كانت تأتي هذه الدعوة بعد فساد الضمير الإنساني، وبعد أن تتحطم كل القيم العليا ـ وما أحوجنا اليوم إلى إعادة إحياء هذه الروح ـ ويظهر أن الإنسان أشد ما يكون حاجة إلى معجزة تعيده إلى فطرته السليمة، ليصلح لعمارة الأرض، وليقوى على حمل أمانة الحياة.

إن هذه العقيدة، هي الروح لكل فرد، بها يحيا الحياة الطيبة، وبفقدها يموت الموت الروحي. وهي النور إذا عمى عنه الإنسان ضل في مسارب الحياة، وتاه في أودية الضلال: {أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس، كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها}(1).

(*) ويبدو من خلال التجارب البشرية ـ أن الإيمان بالله وحده، باعتباره فطرة الله التي فطر الناس عليها، العنصر الأجدر والوحيد الذي يستطيع أن يوحّد بين النوع الإنساني، لأنه يبني على أساس موضوعي، ومتمكن من النفس البشرية ـ حتى الجاحدة ـ: {فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون} سورة الروم ـ الآية 30. فالخطاب القرآني الإيماني هو الوحيد الذي يتوجه إلى الإنسان بصفته الآدمية.

(1) سورة الأنعام ـ الآية 122.

كما أن العقيدة (1) مصدر العواطف النبيلة، ومغرس المشاعر الطيبة، ومنبت الأحاسيس الشريفة فما من فضيلة إلا تصدر عنها، ولا صالحة إلا ترد إليها. والقرآن الكريم حينما يتحدث عن الصالحات، إنما يذكر العقيدة في طليعة أعمال البر، كأصل تتفرع عنه وكأساس تقوم عليه، يقول تعالى{ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن واليوم الآخر...}(2).

إذا كان الدين قد اكتمل في رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عقيدة. والرسول في هذا كله مؤكد لمن سبقه ومصحح لأخطاء الأتباع، فماذا عن الشريعة الأصل الثاني من أصول الدين الإسلامي؟ ذلك ما أوضحه من خلال المطلب التالي:

المطلب الثاني: شعبة الشريعة.

وبغية إبراز وتحديد المكانة التي تتبوؤها الشريعة كمكوّن أساسي من مكونات الدين الإسلامي، قسمت هذا المطلب إلى الفروع التالية:

الفرع الأول : تعريف الشريعة.

الشريعة في اللغة: المذهب والطريقة المستقيمة، وشرعة الماء أي مورد الماء الذي يقصد للشرب، وشرع أي نهج وأوضح وبين المسالك، وشرع لهم يشرع شرعا أي سنن))(3).

وفي الاصطلاح الشرعي: ما شرع الله لعباده من الدين أي من الأحكام المختلفة))(4).

---

(1) انظر على الخصوص:
- سابق السيد - المرجع السابق - ص10، 11.
- جابر الجزائري - المرجع السابق - ص 24، 26.

(2) سورة البقرة - الآية 177.

(3) ((الرازي)) الإمام محمد بن أبي بكر - مختار الصحاح - ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا - دار الهدى للطباعة والنشر - الجزائر - الطبعة الرابعة - 1990 - ص265. و((القرطبي)) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري - الجامع لأحكام القرآن - دار الكتاب العربي - المجلد8 - الجزء 16 - ص10. و((البياني)) عبد الكريم - مجلة التراث العربي - العددان 11 و12 - تموز 1983 - السنة الثالثة - ص07. و((العشماوي)) محمد سعيد - أصول الشريعة - دار اقرأ - بيروت - الطبعة الثانية - 1983 - ص30.

(4) ((القرطبي)) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري - المرجع السابق - ص163. و((مدكور)) محمد سلام - تاريخ التشريع الإسلامي - دار النهضة العربية - القاهرة - 1958 - ص11. و((ابن مالك)) عز الدين بن عبد اللطيف بن عبد العزيز - شرح المنار وحواشيه من الأصول - دار سعادت مطبعة عثمانية - 1345 - الجزء الأول - ص12.

وسميت هذه الأحكام شريعة لاستقامتها، ولشبهها بمورد الماء، لأن بها حياة النفوس والعقول، كما أن في مورد الماء حياة الأبدان(1).

أما الإسلام فمعناه الانقياد والاستسلام لله تعالى، ثم خص استعماله بالدين الذي أرسل به نبيه، وبهذا المعنى وردت كلمة الإسلام في قوله تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينــا}(2) وقوله تعالى: {ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين}(3).

وعلى هذا فالشريعة الإسلامية(4) في الاصطلاح الشرعي هي: الأحكام التي شرعها الله لعباده سواء أكان تشريع هذه الأحكام بالقرآن(*) أم بسنة النبي ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌊∑ ⁄©〉© .

إذا كان هذا هو تعريف الشريعة لغة واصطلاحا، فما هي خصائصها؟ ذلك ما أوضحه في الفرع التالي :

الفرع الثاني : خصائص الشريعة.

للشريعة الإسلامية خصائص تميزها عن غيرها ولا أريد أن أذكرها حصرا، ثم آتي عليها تفصيلا، وإنما أحاول ذكر أهمها مع بيان موجز يتماشى والأطروحة من خلال النقاط الجزئية التالية:

1 ـ الشريعة الإسلامية إلهية المصدر

إن مصدر الشريعة الإسلامية هو الله تعالى، فهي وحيه إلى رسوله سيدنا محمد ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌊∑ ⁄©〉© باللفظ والمعنى وهو القرآن، أو بالمعنى دون اللفظ وهو السنة الشريفة.

---

(1) ((رضا)) رشيد ـ تفسير المنار ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ الجزء الثاني ـ ص257.

(2) سورة المائدة ـ الآية 03.

(3) سورة آل عمران ـ الآية 85.

(4) ((القرطبي)) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ـ المرجع السابق ـ ص163. و((موسى)) محمد يوسف ـ الفقه الإسلامي تاريخ الفقه الإسلامي ـ دعوة لتجديده ـ دار الكتب الحديثة القاهرة ـ 1958 ـ ص 7. و((الفاسي)) علال ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ـ مؤسسة علال الفاسي ـ المغرب ـ الطبعة الرابعة ـ 1990 ـ ص80، 81.

(*) عرف القرآن بأنه: اللفظ العربي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المنقول إلينا بالتواتر وقد سماه لله الكتاب، فقال تعالى: {ذلك الكتاب لا ريب فيه}. ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى ـ المدخل في الفقه الإسلامي ـ الدار الجامعة ـ بيروت ـ 1985 ـ ص213. و((شلتوت)) محمود ـ المرجع السابق ـ ص470. و((أبو زهرة)) محمد ـ أصول الفقه ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ 1958 ـ ص70.

و بما أن الذي فطرالناس هو الله تعالى فقد خلقهم ليختبرهم، وليبلوهم أيهم أحسن عملا، وهذا مدعاة إنزاله التشريع وبعثه الرسل كي لا يكون لبني آدم حجة يوم الحساب أن يقولوا: هذا ما وصلنا إليه حسب عقولنا ومفاهيمنا، ولو لا أنزل علينا تشريع لاتبعناه(1). وقد بين هذا الأمر في قوله تعالى: {...رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما}(2).

وبهذا الاعتبار تختلف الشريعة الإسلامية(3) اختلافا جوهريا عن جميع الشرائع الوضيعة، لأن مصدر هذه الشرائع البشر، ومصدر الشريعة الإسلامية رب الناس أجمعين. وقد ترتب على هذا الاختلاف الجوهري جملة نتائج منها:

أ ـ أن مبادئ الشريعة وأحكامها خالية من معاني الجور والنقص والهوى، لأن صانعها هو الله، والله له الكمال المطلق الذي هو من لوازم ذاته، بخلاف القوانين الوضعية التي لا تنفك عن هذه المعاني لأنها صادرة عن الإنسان، والإنسان لا يخلو من معاني الجهل، والجور، والنقص والهوى..... إلخ(4). ويكفي أن أذكر هنا مثالا واحدا يدل على صدق ما ذكرت.

جاءت الشريعة الإسلامية بمبدأ المساواة بين الناس بغض النظر عن اختلافهم في اللون أو الجنس أو اللغة، وجعلت أساس التفاضل بينهم العمل الصالح ومقدار ما يقدمه الفرد من خير، قال تعالى: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير}(5).

وهذا المبدأ الأصيل جاءت به الشريعة في وقت كانت العصبية ـ ولا تزال ـ للجنس والقبيلة هي الأساس في المجتمعات وفي تمايز الناس وتفاضلهم(*).

ب ـ لأحكام الشريعة هيبة واحترام في نفوس المؤمنين بها حكاما كانوا أو محكومين، لأنها صادرة من الله ومن ثمَّ فلها صفة الدين، ومن له

---

(1) ((موسى)) كامل ـ المدخل إلى التشريع الإسلامي ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الأولى ـ 1989 ـ ص16 وما بعدها.
(2) سورة النساء ـ الآية 165.
(3) انظر على الخصوص:
- ((تسيهر)) أجناس جولد ـ المرجع السابق ـ ص82 وما بعدها.
- ((زيدان)) عبد الكريم ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ـ مؤسسة الرسالة ومكتبة القدس ـ الطبعة الحادية عشر ـ 1989 ـ ص35.
(4) انظر على الخصوص:
- ((الجندي)) أنور ـ الإسلامية نظام مجتمع ومنهج حياة ـ دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ـ تونس ـ الطبعة الأولى ـ 1983 ـ ص79.
- ((زيدان)) عبد الكريم ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص35.
(5) سورة الحجرات ـ الآية 13.
(*) لمزيد من الإطلاع راجع الباب الثاني من هذا البحث.

هذه الصفة من حقه أن يحترم ويطاع طاعة اختيارية تنبعث من النفس وتقوم على الإيمان ولا يقسر عليها الإنسان قسرا. وفي هذا كله أعظم ضمان لحسن تطبيق التشريع الإسلامي من الجميع وعدم الخروج عليه ولو مع القدرة على هذا الخروج.

أما القوانين الوضعية، فإنها لا تبلغ مبلغ الشريعة في هذه الناحية أبدأ، إذ ليس لها مثل سلطانها على النفوس، ولا مقدار احترام وهيبة الناس لها. ومن ثم فإن النفوس تجرأ على مخالفة القانون الوضعي كلما استطاعت الإفلات من رقابة القانون وسلطة القضاء ورأت في هذه المخالفة إشباعا لأهوائها وتحقيقا لمصحلتها. ولا ريب أن قيمة القانون تقدر بصلاحه أولا ومقدار احترام الناس له، ومدى سلطانه على نفوسهم أفرادا ودولا وطاعتهم لأحكامه ثانيا(1).

بعد أن أوضحنا أن الشريعة الإسلامية إلهية المصدر، فما هو الجزاء على مخالفة أحكامها؟ ذلك ما أبينه في النقطة الجزئية التالية:

2 ـ الجزاء على مخالفة الشريعة دنيوي وأخروي

من خصائص القاعدة القانونية الوضعية اقترانها بجزاء ـ على الرغم من أن للجزاء معنى خاصا في القانون الدولي ـ توقعه السلطة عند الاقتضاء على من يخرج على أحكامه(2).

وهذا الجزاء، قد يكون جنائيا يتمثل في جزاء يصيب جسم مجرم الحرب مثلا، وقد يكون الجزاء عن طريق إصلاح الضرر في شكل تعويض مالي نتيجة أضرار لحقت بدولة من إحدى جاراتها بسبب تلويثها للبيئة في تلك المنطقة مثلا، وقد يكون ببطلان الاتفاق المخالف لأحكام القانون الدولي وعدم ترتيب شيء من آثاره.

---

(1) انظر على الخصوص: ـ ((زيدان)) عبد الكريم ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص37.
ـ ((منصور)) علي علي ـ المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ـ دار الفتح للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1971 ـ ص49.

(2) انظر على الخصوص: ـ ((نجيدة)) على حسين ـ المدخل لدراسة القانون ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص23و ـ ((الخليلي)) إبراهيم حبيب ـ المدخل للعلوم القانونية ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ـ الطبعة الرابعة ـ 1993، ص23.
و ((المودودي)) أبو الأعلى ـ التشريع الدياني والقانون الوضعي ـ مجلة المسلمين ـ المجلد الخامس ـ 1951 ـ ص 757 وما بعدها.

إلا أن الجزاء بأنواعه جزاء دنيوي ينال الشخص أو الدولة في الحياة الدنيا دون الآخرة، لأن الدول لا تملك من أمر الآخرة شيئا، وبالتالي لا تضع من الجزاءات إلا ما ينفذ في الدنيا.

والشريعة الإسلامية تتفق مع القوانين الوضعية في أن قواعدها وأحكامها تقترن بجزاء يوقع على المخالف، ولكنها تختلف معها في أن الجزاء أخروي ودنيوي، بل إن الأصل في أجزيتها هو الجزاء الأخروي، ولكن مقتضيات الحياة وضرورة استقرار المجتمع الدولي وتنظيم علاقات الدول والمجتمعات على نحو واضح بين مؤثر وضمان حقوقهم. كل ذلك دعا إلى أن يكون مع الجزاء الأخروي جزاء دنيوي. وهذا الجزاء الدنيوي منه ما يكون جنائيا، ومنه ما يكون مدنيا كما هو الحال في القوانين الوضيعة، وإن كان نطاقه أوسع من نطاق الجزاء في القانون الوضعي، نظرا لشمول التشريع الإسلامي لجميع شؤون الأفراد والدول، ومنها الدينية والأخلاقية خلافا للقانون الدولي العام(1).

ولا يخفى أثر الجزاء الأخروي في صلاح المجتمع وزجر الإنسان عن الإفساد وارتكاب الجرائم، فإن الإنسان إذا فكر أن يفلت من قبضة الشريعة الإسلامية والعدالة في الدنيا، فإنه لا يفكر أن يفلت من قبضة الله وحسابه في الآخرة وفي هذا تطويع الأفراد للالتزام بالأحكام وتطبيقها تلقائيا خوفا من الجزاء الأخروي. وليس هذا فحسب، بل إن العقيدة لتقيم في نفس كل مسلم محكمة خاصة تحاكمه قبل محكمة القضاء لقوله صلى الله عليه وسلم: «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه شيئا بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها» (2). فمن علم أن هذا الحق ليس له فإنه يكف عن أخذه أو ادعائه، لأنه في الآخرة قطعة من النار. ومن استطاع أن يثبت بالباطل حقا في القضاء فإنه لا يأخذه وإن قضى به القضاء وأباحه له خوفا من الجزاء الأخروي، فإن القضاء إذا كان مضطرا

(1) انظر: - ((منصور)) علي علي - المرجع السابق - ص 50. و((زيدان)) عبد الكريم - المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية - ص38 - 39. و ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى - المدخل في الفقه الإسلامي - ص279 - 281.

(2) الحديث متفق عليه - أخرجه البخاري في كتاب المظالم - رقم 2458، وكتاب الهبة - 2680، ومسلم في الأقضية - 2331، 3232، كما أخرجه النسائي في آداب القضا - 5306، وأبو داود في الأقضية - 3112، وابن ماجة في الأحكام - 2308، ومالك في الأقضية - 1205، وأحمد في باقي مسند الأنصار - 25286، 25402، 25492.

للأخذ بالظاهر وإناطة الحقوق به فإن الله تعالى لا تخفى عليه خافية، وهذا بدفع الأفراد إلى الطاعة التلقائية والخضوع الاختياري لأحكام الشرع ورد الحقوق إلى أصحابها.

ولا يخفى أن ثنائية الجزاء(1) أدعى إلى الالتزام بأحكام الشرع وعدم الخروج عليها حتى مع القدرة على هذا الخروج، وهي ميزة هامة ينفرد بها التشريع الإسلامي الدولي عن التشريعات الوضعية. ووجود جزاءين على الأفعال كذلك، أساسه أن الدنيا دار ابتلاء وفناء والآخرة دار بقاء وجزاء وأن الإنسان مسؤول عن أعماله في الدنيا ومجزى بها في الآخرة، فإن أحسن فنلفسه وإن أساء فعليها{إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها}(2) وفي هذا وذاك أعظم ضمان للزجر عن المخالفة والكف عنها.

بعد أن أوضحت شدة ارتباط القاعدة الشرعية بالجزاء، فما مدى عموم الشريعة وخلودها؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه في النقطة الجزئية التالية:

3 ـ عموم الشريعة وخلودها

الشريعة الإسلامية عامة لجميع البشر في كل مكان وزمان، قال تعالى: {قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا}(3)، {وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون}(4).

وهي باقية لا يلحقها نسخ ولا تغيير، لأن الناسخ يجب أن يكون بقوة المنسوخ أو أقوى منه، فلا ينسخ الشريعة وهي تشريع من الله إلا تشريع آخر من الله، وحيث أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، و سيدنا محمد Π⟨⌈ ∩⟨⟨Σ ∨⟨ ⌇Σ ⌈©⟨© خاتم النبيين فلا يتصور أن ينسخها أو يغيرها شيء.

وعموم الشريعة(5) وبقاؤها، وعدم قابليتها للنسخ والتبديل، كل ذلك يستلزم عقلا أن تكون قواعدها وأحكامها على نحو يحقق مصالح الناس في كل عصر ومكان وتفي بحاجاتهم ولا تضيق بها، ولا تتخلف عن أي مستوى

---

(1) ((البياتي)) منير حميد، و((الدوري)) قحطان عبد الرحمن ـ المدخل إلى الدين الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص135 ـ 136.

(2) سورة الإسراء ـ الآية 07.

(3) سورة الأعراف ـ الآية 158.

(4) سورة سبأ ـ الآية 28.

(5) انظر على الخصوص:

- ((تسيهر)) اجناس جولد ـ المرجع السابق ـ ص31، 32.
- ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ المرجع السابق ـ ص90.

عال يبلغه المجتمع الدولي. وهذا كله متوفر في التشريع الإسلامي، لأن الله تعالى وهو العليم إذ جعله عاما في المكان والزمان وخاتم لجميع الشرائع، جعل قواعده وأحكامه على نحو يجعله صالحا لكل مكان وزمان وهذا ما يدل عليه واقع التشريع، ومصادره، وطبيعة مبادئه وأحكامه، وما بنيت عليه هذه الأحكام(1).

بعد أن أوضحنا أن أحكام الشريعة الإسلامية عامة وخالدة، فما مدى شمولها لجميع شؤون الحياة؟ ذلك ما أبينه في النقطة الجزئية التالية:

4 ـ الشمولية في أحكام الشريعة .

من المعروف أن التشريع الإسلامي نظام شامل لجميع شؤون الحياة فبالإضافة إلى رسمه لأصول العقيدة وتنظيم صلة المرء بربه، فإنه يحكم علاقاته مع غيره ومع الطبيعة وهكذا لا يخرج عن حكم التشريع أي شيء(2).

وهذه الأحكام بالنسبة إلى ما تتعلق به تنقسم إلى قسمين:

1 ـ العبادات: كالصلاة، والصوم، والمقصود بها تنظيم علاقة المرء بربه.

2 ـ العادات: أي المعاملات، وهي التي يقصد بها تنظيم علاقات الأفراد والشعوب والدول فيما بينها، أي ـ على حد قول الإمام الطرطوشي ـ تشمل ((جميع روابط الأحكام والسياسات))(3). فالأحكام تتضمن الحلال والحرام، والبيوع، والأنكحة والطلاق والإيجارات ونحوها من موضوعات القانون الخاص في القانون الوضعي.

أما السياسات ـ أي موضوعات القانون العام على حد تعبير الإمام الطرطوشي ـ فتشمل سيرة العدل، وحسن السياسة وجمع القلوب عليها

---

(1) ((زيدان)) عبد الكريم ـ مجموعة بحوث فقهية ـ مكتبة القدس ومؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ 1986 ـ ص40.

(2) انظر على الخصوص:

- ((منصور)) على علي ـ المرجع السابق ـ ص46، 47.
- ((زيدان)) عبد الكريم ـ مجموعة بحوث فقهية ـ المرجع السابق ـ ص49.

(3) ((الطرطوشي)) محمد بن الوليد ـ سراج الملوك ـ تحقيق جعفر البياتي ـ رياض الريس للكتب والنشر ـ لندن ـ 1990 ـ ص50.

والتزام النصفة فيما بينهم وكذلك في تدبير الحروب وأمن السبل، وحفظ الأموال، وصون الأعراض.

فهذا الشمول الذي جاء به التشريع الإسلامي لا نظير له في القوانين الوضعية فهي لا تنظم مسائل العقيدة، ولا العبادات ولا الأخلاق(1).

وحتى في جانب المعاملات الذي تناولته القوانين الوضعية بالتنظيم، نجد تنظيم التشريع الإسلامي له جاء على نحو يميزه عن القوانين الوضعية، فالجانب الأخلاقي مراعى في التشريع الإسلامي مراعاة تامة. ومن مظاهر هذه المراعاة لزوم الوفاء بالعهد من قبل الدولة الإسلامية في علاقاتها مع الدول الأخرى إن في السلم أو في الحرب وعدم مجاراتها في الظلم للدول الأخرى حتى لو أن تلك الدول قتلت رعايا الدولة الإسلامية المقيمين فيها فلا يحل للدولة الإسلامية أن تقتل رعايا تلك الدولة الداخلين إليها بموجب عهود(2).

ناهيك عن الجانب العقدي الذي يلاحظ أيضا في المعاملات، إن لم أقل هو العنصر الأصيل فيها ـ كما سأوضح ذلك في الباب الثاني ـ فهو الذي يكسب الفعل صفة الحل أو الحرمة بناء على حقيقته الباطنة، ونية صاحبه وقصده. فالفعل قد يكون صحيحا في ظاهرة لاستيفائه شروط الصحة، ولكنه يعتبر حراما لمخالفته حقيقته الباطنة ونية صاحبه كما أمر به التشريع الإسلامي.

بينت قبل قليل أن عنصر العقيدة ركن هام جدا في قسم المعاملات وأن التشريع الإسلامي أكثر من مجرد تنظيم للعلاقات بين الأفراد والأمم والدول. وعليه ما هو نصيب الدين الإسلامي من الأخلاق؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه من خلال المطلب التالي:

المطلب الثالث: شعبة الأخلاق.

إن قوام الانتفاع بالعقيدة والتشريع، وقوام الصدق في شعبة العقيدة والعبادة والنظم إنما هو التمسك بشعبة الأخلاق.

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((بك)) أحمد إبراهيم ـ الالتزامات في الشرع الإسلامي ـ دار الأنصار ـ القاهرة ـ 1944 ـ ص4.
- ((شلبي)) الشيخ محمد ـ مصطفى الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ المرجع السابق ـ ص34.

(2) ((زيدان)) عبد الكريم ـ مجموعة بحوث فقهية ـ المرجع السابق ـ ص51 ـ 52

((وتاريخ الرسل دل على أن السعادة التي جعلت هاتين الشعبتين العقيدة والشريعة سبيلا لها لا بد للحصول عليها من حسن الخلق، وأن الإيمان الذي يرجع فقط إلى مجرد العلم بوحدانية الله، والعبادة التي ترجع فقط إلى مواد القوانين منقطعة في جوهرها عن شعبة الأخلاق، وانقطاع شعبة الأخلاق عنها، مما يهدم في النفوس، وفي الحياة الأثر الذي ترتبه الحكمة الإلهية في الإنسان على التكليف بهذه الشعب والإرشاد إلى التمسك بها))(1).

وبغية إبراز أهمية هذه الشعبة قسمت هذا المطلب إلى الفروع التالية:

الفرع الأول : مدلول الأخلاق.

تقوم شعبة الأخلاق على تحصين النفس بجميل الصفات بعد تجريدها من قبيحها فبين الإسلام الصفات المرذولة، وحتم على الإنسان التخلي عنها وتطهير نفسه منها والصفات الفاضلة وطلب منه أن يتخلق بها وأن يجعل لنفسه حلية منها.

فخلف الوعد، والدخل (*)، والإكراه، والخيانة... وما شاكلها من صفات مرذولة أفسدت على الشعوب والأمم حياتهم، وأثارت العداوة والبغضاء بينهم، لذا أوجب الشارع على الدولة في الإسلام أن تتخلى عنها، حتى لا تكون معول هدم للعلاقات الدولية(2).

وقد نفّرنا المولى Y من هذا النوع من الأخلاق، مبينا ما يلحق صاحبها من السوء في الدنيا والآخرة {إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم،

---

(1) ((شلتوت)) محمود - المرجع السابق - ص 263.

(*) الدخل: ما دخل الإنسان من فساد في عقل، أو جسم، وقد دخل دخلا، فهو مدخول أي في عقله دخل. وفي حديث قتادة بن النعمان: ((وكنت أرى إسلامه مدخولا)).
الدخل بالتحريك: الغيب، والغش والفساد، يعني أن إيمانه كان فيه نفاق، وفي حديث أبي هريرة:((إذا بلغ بنو العاص ثلاثين كان دين الله دخلا))، قال ابن الأثير: وحقيقته أن يدخلوا في دين الله أمور لم تجر بها السنة)) - ((ابن منظور)) - الجزء الحادي عشر - المرجع السابق ص241.

(2) ((دراز)) عبد الله - الدين - بحوث ممهدة للدراسة تاريخ الأديان - دار القلم الكويت - 1990 - ص56 - 57.

فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه أجرا عظيما} (1). ويقول: {يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن، إن بعض الظن إثم، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه}(2).

وفي المقابل دعا إلى الوفاء بالعهد: {يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود}(3)، والعدل والإحسان: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان}(4)، والرحمة والتعاون: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}(5) وحب الخير للناس جميعا صفات فاضلة تكمل الشعوب وتسمو بها في مدارج الإنسانية الفاضلة، وتعين على إحكام الروابط بينهم(6):{ولمن صبر وغفر، إن ذلك لمن عزم الأمور}(7) {ولا تستوي الحسنة ولا السيئة، ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم}(8).

والخلق بهذا المعنى هو الصمام لهذه الشعب كلها، وهو المعتصم الذي يتمسك به من أراد أن يكون مسلما حقا. ومن هنا كانت عناية الإسلام بالخلق عناية تفوق كل عناية، ولقد وصلت هذه العناية عند الرسول T إلى أن جعل الخلق غاية الرسالة: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»(9).

بعد أن أوضحت أن الأخلاق هي الملجأ، فما هي أسسها؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه في الفرع التالي:

---

(1) سورة الفتح ـ الآية 10.
(2) سورة الحجرات ـ الآية 12.
(3) سورة المائدة ـ الآية 12.
(4) سورة النحل ـ الآية 90.
(5) سورة المائدة ـ الآية 02.
(6) انظر على الخصوص:
- ((منصور)) على علي ـ المرجع السابق ـ ص143.
- ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ المرجع السابق ـ ص34.
(7) سورة الشورى ـ الآية 43.
(8) سورة فصلت ـ الآية ـ 34.
(9) رواه أحمد والبيهقي، والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة ـ صحيح الجامع ـ رقم الحديث 2349.

الفرع الثاني: أسس الأخلاق.

إن مدارك الأخلاق فكرية علمية، ونظرية وجدانية، وإيمانية تدعو إلى الأخذ بها القاعدة الإيمانية في الإسلام، لكل ذلك فهي ربانية، لأن الله تبارك وتعالى هو الذي منح العقول موازين إدراكاتها، وأودع في الفطر الوجدانية أحاسيسها ومشاعرها.

أما كونها فكرية، فلأن مكارم الأخلاق يؤيدها الفكر العلمي ويستحسنها ويحث عليها ويوجب ما يوجب منها. ولأن رذائل الأخلاق يؤيد العقل اجتنابها ويستقبحها ويحث على البعد عنها، ويحرم ما يحرم منها.

وأما كونها فطرية وجدانية، فلأن في فطر الناس الوجدانية ميلا إلى مكارم الأخلاق، ورغبة داخلية بالتزامها، وممارسة كل سلوك تدفع إليه. ولأن في فطر الناس الوجدانية نفورا واشمئزازا من رذائل الأخلاق، ورغبة داخلية باجتنابها، واجتناب كل سلوك هو من آثارها.

وأما كونها إيمانية فلأن القاعدة الإيمانية في الإسلام تلزم بطاعة الله في أوامره ونواهيه وترغب في العمل بوصاياه.

((وقد اشتملت أوامر الله ونواهيه ووصاياه على التوجيه للعمل بمكارم الأخلاق واجتناب رذائلها، وقرنت ذلك بالوعد بالثواب لمن أطاع، والوعيد بالعقاب لمن عصا على أنه يوجد تشابك جذري بين أسس الأخلاق وأسس الإيمان))(1).

((فالفضيلة الخلقية التي يدركها الفكر العلمي ويستحسنها، وتميل الفطر الوجدانية السليمة إلى ممارستها، توجب الاعتراف بعناصر القاعدة الإيمانية في الإسلام، وتوجب الإذعان لها والعمل بما تقتضيه، وتنفر من الجحود والاستكبار والتمرد، وذلك لأن عناصر القاعدة الإيمانية عناصر حق كبرى. والفضيلة الخلقية توجب الإيمان بالحق والإذعان له والعمل بمقتضاه، وتنفر من جحود الحق والاستكبار عليه والتمرد على العمل بما يقتضيه.

وكذلك عناصر القاعدة الإيمانية في الإسلام، فهي تدفع المؤمنين بها إلى أن يتحلوا بالفضائل الخلقية، وأن يتخلوا عن الرذائل، وأن يلتزموا في حياتهم كل سلوك خلقي تدعو إليه مكارم الأخلاق، وتعد على ذلك بالظفر برضوان

---

(1) ((حبنكة الميداني)) عبد الرحمن حسن ـ الأخلاق الإسلامية وأسسها ـ دار القلم ـ دمشق، بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1979 ـ الجزء الأول ـ ص18.

الله، واغتنام الأجر العظيم عنده وتحذر من مغبة ممارسة الرذائل الخلقية المحظورة، وممارسة ظواهرها في السلوك، وتنذر بسخط الله والعقاب الأليم عنده» (1). ولذلك جـاء في كلام النبي صلى الله عليه وسلم قولــــه: «أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا....» (2).

واختار الله للثناء على رسوله من دون سائر صفاته العظيمة ما يتحلى به من خلق حسن عظيم إذ خاطبه بقوله: {وإنك لعلى خلق عظيم}(3).

إن إصلاح الباطن أساس لكل إصلاح ظاهري، ولا بقاء لإصلاح خارجي إلا إذا تركز وكان نتيجة وأثرا للإصلاح الباطني.

وهكذا تتعاون شعبة العقيدة والأخلاق على إصلاح باطن الشعوب والأمم ليكون أساسا سليما يرتكز عليه الظاهر، وحتى لا تتحول نصوص القوانين والنظم إلى أداة للتخويف والإرهاب لا يمتثلها الإنسان إلا تحت التهديد والوعيد(4).

وهذا هو السر في عناية القرآن العظيم بإصلاح العقيدة وتهذيب النفوس وصرفه أكثر آياته إلى هذين الأمرين قبل أن يبدأ في تشريع الأحكام: {إن عبادي(*) ليس لك عليهم سلطان}(5).

بعد أن أبرزت أسس الأخلاق، فما مدى ضرورة الأخلاق ومكارمها للمجتمعات الإنسانية؟ ذلك ما أوضحه في الفرع التالي:

الفرع الثالث: ضرورة الأخلاق.

إن أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية لا يستطيع أفراده أن يعيشوا متفاهمين متعاونين سعداء ما لم تربط بينهم روابط متينة من الأخلاق الكريمة. ولو فرضنا جدلا أنه قام مجتمع من المجتمعات على أساس تبادل

---

(1) المرجع نفسه - ص19.
(2) الحديث رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح، - باب الإيمان - رقم الحديث 2615.
(3) سورة القلم - الآية 4.
(4) انظر على الخصوص:
- «شلبي» الشيخ محمد مصطفى - الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية - المرجع السابق - ص34.
- «شلتوت» محمود - المرجع السابق - ص465.
(*) إنهم العباد الذين أخلصهم الله للخير، فالإضافة في قوله تعالى: عبادي للعموم. ابن عاشور محمد الطاهر - التحرير والتنوير - المؤسسة الوطنية للكتاب، والدار التونسية للنشر - بدون تاريخ - الجزء الرابع عشر - ص 51.
(5) سورة الحجر - الآية 42.

المنافع المادية فقط، من غير أن يكون وراء ذلك غرض أسمى، فإنه لا بد لسلامة المجتمع من خلقي الثقة والأمانة على الأقل.

((فمكارم الأخلاق ضرورة اجتماعية لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات ومتى فقدت الأخلاق التي هي الوسيط الذي لا بد منه لانسجام الإنسان مع أخيه الإنسان أينما كان، تفكك أفراد المجتمع وتصارعوا وتناهبوا مصالحهم، ثم أدى بهم ذلك إلى الانهيار ثم إلى الدمار.

لقد دلت التجارب الإنسانية والأحداث التاريخية، أن ارتقاء القوى المعنوية للأمم والشعوب ملازم لارتقائها في سلم الأخلاق الفاضلة ومتناسب معه وأن انهيار القوى المعنوية للأمم والشعوب ملازم لانهيار أخلاقها ومتناسب معه، فبين القوى المعنوية والأخلاق تناسب طردي دائما صاعدين هابطين. وذلك لأن الأخلاق الفاضلة في أفراد الأمم والشعوب تمثل المعاقد الثابتة التي تعقد بها الروابط الاجتماعية، ومتى انعدمت هذه المعاقد أو انكسرت في الأفراد لم تجد الروابط الاجتماعية مكانا تنعقد عليه، ومتى فقدت الروابط الاجتماعية صارت الملايين في الأمة المنحلة عن بعضها مزودة بقوة الأفراد فقط لا بقوة الجماعة، بل ربما كانت القوى المبعثرة سببا للبأس فيما بينها، مضافا إلى قوة عدوها.

وإذا كانت الأخلاق في أفراد الأمم تمثل معاقد الترابط فيما بينهم فإن النظم الإسلامية تمثل الأربطة التي تشد المعاقد إلى المعاقد، فتكون الكتلة البشرية المتماسكة القوية التي لا تموت ولا تستخذي))(1).

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي قد أخذ الصفة الدينية من كونه جزءا من الدين ، فما هو أساسها ؟

ذلك ما أوضحه في المبحث الثاني .

المبحث الثاني :: أساس الصفة الدينية.

إذا كانت العقيدة الإسلامية ركنا هاما جدا في قسم المعاملات، وأن التشريع الإسلامي أكثر من مجرد تنظيم للعلاقات بين الأفراد والدول، فهل يمكن اعتبار العقيدة الإسلامية هي أساس الصفة الدينية، وما هي نتيجة ذلك؟

لتوضيح هذه النقطة قسمت هذا المبحث إلى المطالب التالية:

(1) ((حبنكة الميداني)) عبد الرحمن حسن - المرجع السابق - ص29، 30.

المطلب الأول: العقيدة أساس الصفة الدينية.

إن القانون الدولي العام مبني على نظرية الحق والواجب، وهذان الأمران ـ وهما الحق والواجب ـ إنما يؤخذان في نظر القانون باعتبار كونهما إطارين للحياة الاجتماعية.

فالحياة الاجتماعية أو الحياة المدنية للإنسان التي هي مبنية على ما تفرضه الطبيعة المدنية للفرد الإنساني من حاجته إلى غيره وحاجة غيره إليه، مما يقتضي تبادل الحاجات والمصالح بين الناس بما يحقق معنى المدنية الذي قيل فيه إن الإنسان مدني بالطبع، فيؤخذ حق الفرد باعتبار ما يجب على غيره وأن يمكنه منه، وواجب الفرد باعتبار ما عليه أن يمكن غيره منه إطار للحياة الاجتماعية.وينشأ القانون من اعتبار هذين المعنيين، من معنى الحق أو معنى الواجب بحسب ما يتفق ويتصادق عليه الناس بطريقة التواضع والاصطلاح (1).

أما عن نظرية المنهج، فسواء اعتبرناه اختياريا أم طبيعيا أم قهرياهو أمر إنساني بحت، يتعلق بما بين الإنسان والإنسان من صلات، ولا يمكن أن يتعدى هذا المعنى. ولذلك فإن ظواهر حياة الإنسان وأعماله والتي لا ترجع إلى ما بينه وبين الإنسان الآخر من صلات لا يمكن أن تكون مشمولة في حقيقة القانون، وذلك فيما يرجع أولا إلى ما بين الإنسان وبين نفسه من الآداب السلوكية الخاصة به، والنظريات المجردة الاعتقادية والذهنية التي ينبغي أن يقول بها وأن يرعاها وأن يسير عليها. ثم ما بين الإنسان وبين العناصر العالمية غير الإنسانية من صلات في أنه يباح له أن يتناول هذا، أو لا يباح له أن يتناوله من المأكول والمشروب وغير ذلك مما يتصرف به الإنسان في العناصر الطبيعية غير الإنسانية.

ثم في أعلى من ذلك كله ما بين الإنسان وبين خالقه، مما يرجع إلى العقيدة والعبادة وما يتفرع عن العبادة مما يتصل بموضوع القانون الوضعي من أحكام التشريع الإسلامي، وإن لم يكن بالمعنى التام من القانون الوضعي(2).

أما التشريع الإسلامي فكما يتعلق تعلق القانون بالصلات التي بين الإنسان والإنسان، فإنه يتعلق بما للإنسان من صلات بينه وبين نفسه، وما

---

(1) ((ابن عاشور)) محمد الفاضل ـ المحاضرات المغربيات ـ جمع وإعداد عبد الكريم بن محمد ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ـ 1974 ـ ص49 ـ 50.

(2) المرجع نفسه ـ ص50.

للإنسان من صلات بينه وبين العناصر العالمية غير الإنسانية، ثم ما بين الإنسان من صلات بينه وبين خالقه.

ومن هنا كانت العقيدة هي الأصل الذي يبنى عليه التشريع، والتشريع أثر تستتبعه العقيدة، ومن ثم فلا وجود للتشريع في الإسلام إلا بوجود العقيدة كما لا ازدهار للتشريع إلا في ظل العقيدة، ذلك أن التشريع بدون عقيدة علو ليس له أساس فهي لا تستند إلى تلك القوة المعنوية التي توحي باحترام التشريع ومراعاة قوانينه، والعمل بموجبه دون حاجة إلى معرفة أي قوة من خارج النفس.

((والإسلام بتوحيده أساس الشرع وتعميمه، منع ومنذ عهد بعيد ما يمكن وقوعه من الخلاف بين الديني والمدني، بين الظاهر والباطن، وبين الشرع العام والشرع الخاص، وبين الشرع الوطني والشرع الدولي))(1). ولذلك فمن يحاول أن يفهم التشريع الإسلامي على أنه قوالب مجردة ومعالجات لإصلاح طوائف من المجتمع أو الدول، وتنظيم معاملاتهم من غير أن يربطها بالعقيدة فلن يفهمها على وجهها الصحيح (2).

وإذن فالإسلام يحتم تعانق الشريعة والعقيدة (3)، بحيث لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، على أن تكون العقيدة أصلا يدفع إلى الشريعة والشريعة تلبية لانفعال القلب بالعقيدة، وهذا التعلق هو طريق النجاة والفوز بما أعد الله لعباده المؤمنين. وعليه فمن آمن بالعقيدة وألغى التشريع، أو أخذ بالتشريع وأهدر العقيدة، لا يكون مسلما عند الله، ولا سالكا في حكم الإسلام سبيل النجاة.

وهكذا جاء الإسلام يكشف أن الجوهر الإنساني الذي يعتبره الإنسان نفسا ليس الشخص المادي الحي، وإنما هو شيء أوسع من ذلك وقبل ذلك وبعد ذلك.

فالحياة التي نعتبرها نحن حياة، قد جاء الإسلام يقنعنا بأنها ليست إلا إحدى حياتين، وليست إلا أحد المظهرين لحقيقة وجود النفس الناطقة(4).

---

(1) ((الأرمنازي)) نجيب - الشرع الدولي في الإسلام - مطبعة ابن زيدون - دمشق - 1930 - ص100.

(2) أبو زهرة محمد - الملكية ونظرية العقد - دار الفكر العربي - القاهرة - 1976 - ص5.

(3) شلتوت محمود - المرجع السابق - ص11.

(4) انظر على الخصوص:

- ((شلتوت)) محمود - المرجع السابق - ص41، 44.
- ((ابن عاشور)) محمد الفاضل - المرجع السابق - ص51.

فـالجوهر الإنسـاني هو أوسع مما يعتقده الناس عادة بادي الرأي؛ فالحقيقة الإنسانية هي حقيقة جوهرية واحدة ذات مظهرين: مظهر زائل منتـه ومظهر دائم خالد، وللإنسان أن يتصرف في مظهر وجوده هذا في حدود الحياة المادية تصرفا مرتبطا بمعرفته وحقيقة وجوده الكلية. فإذا لم يعرف حقيقة وجوده الكلية فإنه لن يستطيع أن يتصرف وفق الصواب في وجوده هذا وهو وجود حياته المادية، لأنه إذا اعتبر وجود حياته المادية وجودا مستقلا منفصلا عن حقيقته الأخرى وتصرف فيه تصرفه في الشيء المستقل فقد تصرف فيه على خلاف ما تقتضي حقيقته الجوهرية أن يتصرف فيه. وإن حقيقته الجوهرية تقتضي أنه متصل بغيره، وأنه ليس إلا أحد الوجودين، وليس إلا مظهر مرتبط ارتباطا ذاتيا ضروريا لا سبيل للتغافل عنه أو تجاهله بما قبله، هو المبدأ وما بعده هو المعاد.

ولذلك، فإن الأعمال الدنيوية التي ترجع إلى الإنسان باعتبار ما يصدر منه بوصفه كائنا حيا في هذه الحياة الدنيا، هي أعماله لا يمكن أن تقدر قيمتها وأن تدرك حقيقتها من حيث ذاتها بقطع النظر عن ارتباطها بمبادئـها ومراجعها(1).

ولذلك، ينبغي أن ننظر إلى كل عمل من الأعمال الإنسانية ـ إذا أردنا أن ندركه على وجه التحقيق ـ باعتبار ما يرتبط به من المبدأ أو ما ينتهي إليه من المعاد. ولذلك فأفعال الإنسان كلها في نظر العقيدة الإسلامية ترجع إلى حقيقة متحدة، والإنسان إذا لم يتصرف فيها باعتبار مرجعها إلى تلك الحقيقة المتحدة، فإنما يفصل جزءا من ذات الشيء عن جزئه الآخر ويتصرف فيه باعتبار كونه منفصلا مستقلا حال كونه مرتبطا غير مستقل. ولذلك يلزم الإنسان أن لا يقدر أعماله وألا ينظر إليها إلا باعتبار اقتناعه بالمبدأ أو المعاد اللذين يأتلفان هذه الحياة المادية التي تجري الأعمال فيها...(2).

((ومن هنا فإن الإنسان مطالب بأن يعرف أنه صادر عن إرادة الله تعالى الاختيارية التي كونته، وأن يعرف أنّ له اختيارا ما بقطع النظر عن القول بخلق الأفعال أو بالكسب أو بغير ذلك. إن له اختيارا ما بصدور أفعاله عنـه وأن تصرفه الاختياري ـ في صدور أفعاله الاختيارية عنه ـ ينبغي أن يكون

---

(1) انظر على الخصوص:

ـ ((ابن عاشور محمد)) الفاضل ـ المرجع السابق ـ ص51، 52. و((بدوي)) عبد الرحمن ـ مذاهب الإسلاميين ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1971 ـ ص560 ـ 561.

(2) ((ابن عاشور)) محمد الفاضل ـ المرجع السابق ـ ص51.

مراعى فيه هذا المعنى، وهو أنه ليس مالكا لنفسه وليس خالقا لها، فلا ينبغي أن يتصرف فيما ليس له إلا على حسب ما يرضى، وما يرجع إلى إرادة الذات التي ترجع إليها حقيقة ذلك الوجود الذي هو الوجود الإنساني» (1).

ومن هنا أصبح الإنسان مكلفا، أي مطلوبا بأن يجري أعماله الاختيارية على ما يتحرى فيه رضا الذات العليا التي بإرادتها الاختيارية كان هذا الإنسان كائنا.

وهو معنى التكليف الذي عرفه الإمام الشاطبي بأنه: «الخروج بالعبد عن دائرة هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبدا لله اضطرارا» (2) بمعنى كونه مخلوقا له.

وهذه حقيقة لا مناص له من قبولها إذا عرف حقيقة الوجود وقسم الوجود إلى قسمين: الوجود الجائز، والوجود الواجب، وأسند الوجود الجائز إلى الوجود الواجب. فحينئذ يعرف أن واقعه قضى عليه بأن يكون عبد الله اضطرارا، فيجعل تصرفه اختياريا متجانسا مع وجوده الطبيعي، أو مع عبوديته الاضطرارية يقضي على نفسه بأن يجعل اختياره في تصريف أفعاله جاريا على حساب ما يحقق له من رضى خالقه والذي هو عبد له اضطرارا. فإذا قرر هذا الانقياد فقد أسلم، لأنه أسلم مقادته، وأسلم إرادته واختياره لإرادة الله تعالى العليا، باعتبار كونه يرغب في جلب رضى الله تعالى إلى أعماله(3).

«فإذا أسلم على هذا النحو، وتطلع إلى إسلامه هذا التطلع فهناك يأتيه الحكم الذي هو الخطاب الإلهي. فالإنسان متلق طالب للحكم، والله تعالى حاكم مريد للحكم وموجه للإنسان المتلقى. والمسلم الذي أسلم نفسه بأن يتلقى ما يريد الله منه، فوجه الله تعالى خطابه إليه بناء على ذلك، فالخطاب الإلهي الذي هو الحكم مبني على التكليف» (4).

---

(1) «شلتوت» محمود - المرجع السابق - ص49.

(2) «الشاطبي» أبو إسحاق إبراهيم اللخمي - الموافقات دار الفكر القاهرة - بدون تاريخ - الجزء الثاني - ص141 وما بعدها.

(3) انظر في هذا المعنى: «الإمام عبده» محمد - رسالة التوحيد - دار النصر للطباعة - القاهرة - 1969 - ص23.

(4) «أبو زهرة» محمد - أصول الفقه - المرجع السابق - ص23 وما بعدها.

ومن جملة الأفعال الإنسانية التي تدخل تحت الحكم الشرعي الأفعال التي ترجع إلى العلاقات بين الإنسان وبني جنسه. فكما أن الأفعال التي لا ترجع إلى علاقة الإنسان بالإنسان، وإنما ترجع إلى علاقته بنفسه، أو علاقته بالعالم، أو علاقته بربه هي موضوع لهذا الخطاب، فإن الأفعال المتعلقة بما بين الإنسان والإنسان من العلاقات تكون هي أيضا موضوعا لهذا الخطاب. وعلى ذلك يتعلق بها الحكم كما يتعلق بغيرها من الأفعال التي لا ترجع إلى ناحية المعاملات الإنسانية.

وينشأ من هذا التعلق الخاص للحكم الشرعي الذي هو الخطاب الإلهي منوطا فيه معنى الحق، ومعنى الواجب لمراعاة الاقتضاء الإلهي.

فما منعه الله تعالى لا يكون للناس حق في تعاطيه، وما أباحه الله تعالى إباحة مطلقة أو إباحة اقتضائية هو الذي يكون للناس الحق في طاعته. فليس للإنسان أن يطالب غيره بشيء لم يطالبه به الله. وعلى ذلك تكوّن مجتمع إسلامي وجاء التشريع الإسلامي يقابل الشرائع الوضعية في المجتمع الذي تكوَّن في العامل العقدي، فكان العامل العقدي جاريا في تحديد العلاقات الاجتماعية بين عناصر ذلك المجتمع، أنه لا يجوز أن تكون علاقة إنسان بإنسان إلا بحسب ما تواقع الطرف على أنه حق بتشريع الله أو على أنه ليس بحق لتشريع الله تعالى(1).

وإن من يتتبع الدعوة الإسلامية في جوهرها وفي ملابستها وفي مقارنتها، يتبين أنها لم تكن في الحقيقة إلا دعوة جاءت لتخرج الناس أجمعين من الظلمات إلى النور ولترتفع بهم من حضيض الجهالة، والعمل الباطل إلى بقاع المعرفة والعمل الصالح وذلك بترشيدهم من الحجر الذي كان مضروبا عليهم، وتحريرهم من الرق الذي كان مستحكما في رقابهم(2).

ولأجل تحقيق هذه الغاية الإنسانية السامية من الرسالة، جاءت دعوة الإسلام دعوة عامة شاملة شمولا لا يقتصر على شمول المدعوين بها في كونها موجهة إلى الناس قاطبة ولكنه شمول يرجع إلى الدعوة في ذاتها.

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((ابن عاشور)) محمد الفاضل - المرجع السابق - ص54 55.
- ((أبو زهرة)) محمد - أصول الفقه - المرجع السابق - ص23 وما بعدها.

(2) ((ابن عاشور)) محمد الفاضل - المرجع السابق - ص 106.

إن كثيرا من علماء الاجتماع(*)، يرون أن جميع العوامل سياسية كانت أو اقتصادية أو غيرها إذا لم يصحبها عامل اعتقادي تطمئن إليه النفوس اطمئنانا باطنيا إلى لزوم الارتباط مع غير ها من حيث الجهة التي ترتبط معها، وذلك ما يكون معنى العقيدة(1).

((ومن هنا قيل إن جميع المجتمعات إنما ترجع من قريب أو من بعيد إلى أساس اعتقادي ديني، بحيث إننا إذا وجدنا العوامل الظاهرية ترجع إلى علل أخرى مختلفة، فما تلك العلل إلا ظروف ومناسبات. وليس الراعي الحقيقي إلا اعتقاد الفرد أن من ضرورته أن يتعاضد وأن يتآخى مع الأفراد الآخرين في الرابطة التي تؤلف بينه وبينهم في ذلك المعنى الذي أساسه دائما معنى اعتقادي.

ولذلك لم يزل علماء الاجتماع يعدون من أكبر أسباب النهوض والسقوط حالة الدين والعقيدة))(2).

والقرآن العظيم قد شهد بذلك ونبّه إليه من قبل، فقد وجدت فيه شاهدين لذلك:

- **أولهما قوله تعالى:** {وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين وصدها ما كانت تعبد من دون الله إنها كانت من قوم كافرين}(3)، ((أي صدها عن حصول العلم النافع عبادتها الشمس، فكانت بذلك الاعتقاد منصرفة عن الكمال العلمي والرشد الفكري واستكمال الحضارة الصحيحة))(4).

(*) أذكر منهم: Emil Durkheim ، MAX Wber، Wash Beachin .

(1) انظر على الخصوص:

- Weber Max - Essais sur la théorie de la science - traduit de l'allemand par julien Freund - librairie plon - Paris - 1965 pp 20 et ss.

- Weber Max - l'Ethnique protestant et l'esprit du capitalisme - traduit de l'allemand par jacques chavey - Librairie plon - Paris - 1964 - pp 240 et ss.

- Durkheim Emil - les formes élémentaires de la vie religieuse - presses universitaires de France - 4eme édition - Paris - 1960 - pp 10 et ss.

-Maître jacques - Sociologie religieuse et méthodes mathématiques - presses universitaires de France - 4 eme édition - Paris - 1972 - pp 24 et ss.

(2) -Wash Beachin - sociologie de la relegion - traduit de l'Anglais par Maurice de feore - Payot - Paris - 19955 - p15 - 16, et Marshall Cohen - op cit - p 488 et ss.

(3) سورة النمل - الآية 42، 43.

(4) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء 19 - المرجع السابق - ص274.

وثانيهما قوله تعالى: {فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك، وما زادهم غير تتبيب}(1)، **فجعل لحال** اعتقادهم أثرا في زيادة هلاكهم أي التسبب فيه، وليس ذلك من فعل الآلهة التي لا تصدر منها أفعال تنفع أو تضر، وإنما الذي يضر هو التعاليم المؤثرة في نفوس أتباعهم، من الاعتماد على أوهام باطلة لا تلائم نظم العمران في هذا العالم، فلا تلبث تعاليمها أن تصادم ما تقتضيه نواميس العمران الحقة فيجيء الهلاك سريعا، لأن أعمال الناس في هذا العالم إنما تتمثل على مثال أفكارهم وعقولهم وأخلاقهم، والفكرة والخلق نتيجة التعاليم الخاصة وحالة الوسط العامة.

من أجل ذلك، لم تزل الشرائع تضبط تصرفات الناس في هذا العالم بقوانين عاصمة من مغالبة الميول النفسانية في حالة الغضب والشهوة، ومواثبتها على ما تدعو إليه الحكمة والرشد والتبصر في العواقب. وتلك المغالبة والمواثبة تحصل عند التزاحم لتحصيل الملائم ودفع المنافر، وعند التسابق في ذلك التحصيل والدفع. فوظيفة الدين تلقين أتباعه لما فيه صلاحهم عاجلا وآجلا، مما تحجبه عنهم مغالبة الميول وسوء التبصر في العواقب بما يسمى بالعدالة والاستقامة.

إذا كانت العقيدة الإسلامية على هذه الدرجة من الخطورة والأهمية فهل هي مجرد معان ذهنية، وحقائق روحية لا غير؟ أم أنها مقوم أساسي للحياة الإنسانية؟ ذلك ما سنتعرف عليه في المطلب التالي:

المطلب الثاني: ارتباط العقيدة بمختلف شؤون الحياة.

ليست العقيدة في الإسلام مجرد معنى ميتافيزيقيّ لا صلة له بأصول المعايش والنشاط الحيوي والتدبير الدولي، وإنما العقيدة ــ في الإسلام ـ مرتبطة بالمواقف الحياتية الحاسمة مظهرا لها دليلا عليها حقيقة أو ادعاءا. فعقيدة القضاء والقدر ـ على سبيل المثال ـ من حيث كونها سنة إلهية عامة ثابتة مطردة، وضع إلهي لا يملك أحد لها تغييرا لأنها من أصول العقائد في الإسلام وإنكارها كفر والرضا بها واجب شرعا (2).

غير أن المقضي به الناتج عنها شيء وراء ذلك، إذ على المؤمن أن يعمل على تغييره إن كان شرا أو ظلما بأقصى مستطاع، بل يحرم عليه الاستكانة

---

(1) سورة هود ـ الآية 101.

(2) انظر على الخصوص/ ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ 1987 ـ ص 30، 31، 32 و ((شلتوت)) محمود ـ المرجع السابق ـ ص 50، 51.

له)) (1). مع وجوب الابتهال والتضرع إليه سبحانه طلبا لعونه على إزالته عملا بمبدأ التغيير الثابت شرعا بمقتضى صريح قوله تعالى: {إن الله لا يغير بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}(2).

((ومبدأ التغيير هذا أصل عظيم في الإسلام، إذ يقوم عليه مبدأ تقرير المصير السياسي والاقتصادي... الخ، ولا يتأتى تفسير هذا المبدأ منطقيا وتنفيذه عمليا إلا على أساس حرية الإرادة الإنسانية وكفاية الاختيار، إذ التغيير يعتمد الإرادة الحرة))(3).

وأوضح الأمثلة على ذلك الحصار الذي يعاني منه الشعب العراقي والليبي، وقيام إسرائيل، حيث كان نتيجة حتمية لأسباب، ولكنه واقع ظالم لقيامه على البغي والعدوان الأمر الذي يفرض الإسلام معه الجهاد بالأموال والأنفس، بذلا لأغلى التضحيات الجسام لإزالة آثار البغي، وإعادة الحق إلى نصابه. ويحرم الركون إلى الظلم والاستكانة له والرضا به لقوله سبحانه وتعالى: {والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون}(4)، إنصافا لأنفسهم من عدوهم بإعادة الحق إلى نصابه، وبقهره ودحره وإخراجه من ديار المسلمين لقوله تعالى: {ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار}(5)، ولقوله سبحانه: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}(6).

على أن القرآن العظيم قد نعى على الذين لا يتضرعون إليه تعالى ولا يستكينون إليه إذا ما نزلت بساحتهم الكوارث والملمات، أن يكشف ما بهم من ضر وهم جاهدون في إزالته تأصيلا للمعنى الديني في العمل الدولي وهذا دليل عدم الرضا بالمقضي به قطعا لقوله تعالى: {فما استكانوا لربهم وما يتضرعون}(7).

---

(1) ((القرافي)) شهاب الدين أبو العباس - الفروق - عالم الكتب - بيروت - بدون تاريخ - المجلد الثاني - الجزء الرابع - ص228 وما بعدها.

(2) سورة الرعد - الآية 11.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص 32 وما بعدها.

(4) سورة الشورى - الآية 39.

(5) سورة هود - الآية 113.

(6) سورة البقرة - الآية 194.

(7) سورة المؤمنون - الآية 76.

ومعلوم بداهة أن الاستكانة لله تعالى والتضرع إليه طلبا للعون منه على إزالة الأرزاء والكوارث نفسها والرضا بها، فهذه مدفوعة ويجب بذل الجهد في تغييرها، وإلا فلم فرض الجهاد(1)؟ وما معنى قوله سبحانه وتعالى: {إن الله لا يغير ما بقوم}(2)، وقوله Y: {فمن شاء اتـخذ إلى ربه مآبا}(3).

وذلك هو منطق الإسلام في عقائده، لا يعرف السلبية اتجاه الوقائع والأحداث في حد ذاتها، بل الإيجابية البالغة القوة والأثر هي مقتضى عقائده في أقوى معانيها، وذلك بأن يكون للمسلم موقف حاسم اتجاه أحداث عصره، بل هذا هو المضمون الإيجابي للتقوى مثل قوله تعالى: {والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وأولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون}(4).

ومن هنا ندرك أن عقائد الإسلام ليست ذات مفاهيم تتصل بما وراء الطبيعة فحسب، بحيث يغدو الدين الإسلامي ذا معنى روحي محض بل هو من المقومات المعنوية للحياة الإنسانية بوجه عام، والتدبير الدولي عملا بوجه خاص، يتخذ مظهره الواقعي في المواقف الحيوية والقانونية اتجاه الأحداث والوقائع.

وبذلك لا ينفصل العمل الدولي عن المعنى الديني المعبر عنه بالتقوى(*)والمتصل بمبدأ التغيير اتصالا وثيقا بما هو سنة إلهية عامة ثابتة يتعلق به تقرير المصير دنيويا وأخرويا معا. فضلا عن اتصاله بالغاية القصوى من الوجود الإنساني كله على وجه هذه الأرض إلى الزمن المقدر لهذا العالم، لقوله تعالى: {تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير، الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور}(5). هذا ((ومما يؤكد المعنى الديني ظهيرا للمعنى القانوني والسياسي بحيث يغدو روحه

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ المرجع السابق ـ ص 30 وما بعدها.
(2) سورة الرعد ـ الآية 11.
(3) سورة النبأ ـ الآية 39.
(4) سورة البقرة ـ الآية 177.
(*) والتقوى هي الصفة الجامعة التي طلبت من سائر الأمم في شتى الرسالات السماوية: {ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله} [النساء/131].
(5) سورة الملك ـ الآية 1 ـ 2.

وقوامه لا يجافيه ولا ينافيه))(1)، قوله تعالى: {ولا تــهـنــوا في ابتغاء القوم، إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون، وترجون من الله ما لا يرجون، وكان الله عليما حكيما}(2).

ذلك هو روح الاعتقاد بالله سبحانه وتعالى وقوة الرجاء بنصره، وهو عون معنوي قوي لا يستهان به في القضاء على روح اليأس والقنوط وعصمة النفس من الخور وانهيار المعنويات، بل يحمل على التضحية والفداء، ولا تظفر أمة بنصر إذا لم تكن التضحية سبيلها، وأصدق التضحيات وأغلالها سبيلا ما كان نابعا من الاعتقاد الحق بالله سبحانه وتعالى (3).

إن العقيدة الإسلامية عنصر جوهري في التشريع الإسلامي بوجه عام والتشريع الدولي بوجه خاص، وذلك لأن الحضارة المادية التي تقوم على فراغ عقائدي لا تستهدف أغراضا أو قيما إنسانية عادة، لذا كان الكيان العقائدي أو الروحي أو الأخلاقي - النظام المثالي كما يسمى اليوم - هو أول ما أرسى الرسول صلى الله عليه وسلم أركانه قبل أن يضع أي نظام سياسي أو يقوم بأي إنجاز مادي في شؤون المال والاقتصاد والحكم، فكانت دولته فكرية تقوم على القيم والمثل والعقائد، والأخلاق، والفضائل. فضلا عن مبادئها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأن تلك الكيانات مترابطة عضويا لا يمكن للدولة أن تحقق غايتها القصوى المرسومة إلا بقيامها جميعا. وبذلك امتازت الدولة في الإسلام عن سائر الدول في نظمها السياسية.

إذا كانت العقيدة الإسلامية من أقوى العوامل المحركة للشعوب والأمم، وهي الموجهة لسلوكهم إذ لا يوجد عامل يضاهيها في القدرة على توجيه السلوك وخلق المثل الرفيعة والنبيلة في المجتمعات والأمم، الشيء الذي يتطلب ارتباط العقيدة بماهية الدين الإسلامي، باعتبارها أصل وما عداها فروع، فما هو جوهر هذا الارتباط؟

ذلك ما أوضحه من خلال المطلب التالي:

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص28 - 29.
(2) سورة النساء - الآية 104.
(3) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص29 وما بعدها.

المطلب الثالث: ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالعقيدة .

ولوضيح هذا الترابط والالتحام بين العقيدة والتشريع الإسلامي قسمت هذا المطلب إلى الفروع التالية:

الفرع الأول معنى ارتباط التشريع الإسلامي بالعقيدة.

يعتمد التشريع الإسلامي على العقيدة، ويقوم على أساسها، ويسير على هديها ومن ثم فهو قائم في مصادره على العقيدة كتابا وسنة الشيء الذي يوجب له الهيبة والاحترام(1).

ويتجلى الترابط بين أحكام التشريع الإسلامي وبين العقيدة في كون هذه الأخيرة توجب على معتنقيها احترام جميع الأحكام الشرعية التطبيقية التي تتفرع على تلك المبادئ فيؤدون الحقوق التي توجبها ولو كانوا بعيدين عن متناول الرقابة، لأن إقامة العدل والمصالح من أمر الله، يقول تعالى: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان}(2).

ويشمل هذا الاحترام كذلك، الأحكام المأخوذة عن طريق النظر والاجتهاد في تفهم النصوص، وذلك عندما يحتمل النص أكثر من معنىً، فيدور الفقهاء في اجتهاداتهم في حدود المعاني التي يحتملها النص روحا ومعنى. ومن ثم كانت جميع الأحكام المستنبطة مردها إلى العقيدة (3).

ومن يحاول أن يفهم التشريع الإسلامي على أنه قواعد مجردة، ومعالجات لإصلاح طوائف من المجتمعات، وتنظيم معاملاتهم من غير أن يربطها بالعقيدة الإسلامية فلن يفهمها على وجهها الصحيح.

وليس في كون التشريع الإسلامي الدولي مستمدا ينابيعه من العقيدة وقائما على أساسها غض من قيمته، ولا نقص من قدر المستنبطين له المفرعين لفروعه، لأن أولئك الرعيل الأول من العلماء رأوا بثاقب نظرهم وقويم إدراكهم أن قوانينه تستمد من العقيدة وتظلها بظلها تكون

---

(1) انظر ـ ((أبو زهرة)) محمد ـ الملكية ونظرية العقد ـ المرجع السابق ـ ص5، والبياتي منير حميد والدوري قحطان عبد الرحمن ـ المدخل إلى الدين الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص90.

(2) سورة النحل ـ الآية 90.

(3) ((البياتي)) منير حميد، و((الدوري)) قحطان عبد الرحمن ـ المدخل إلى الدين الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص6.

أمس بالوجدان، وأمكن في الضمير، وأقر في النفوس، يطيعها الناس لا بعصا السلطان ولا بقهر الحكام، بل بصوت من القلب ورهبة من الله، ورغبة النعيم المقيم. فتكون الطاعة إرهافا للإحساس، وإيقاظا للمشاعر، وتنمية لنوازع الخير، وتطهيرا للنفس من نوازع الشر. ولا تكون الطاعة ضربا من ضروب المسكنة والخنوع المطلق من غير أن يمس الوجدان بما في القانون من داعيات الخير، ومرامي الإصلاح، إذ ينفذ على أنه إرادة الحاكم ورغبة السلطان، وهما واجبا الطاعة من غير أي نظر وراء ذلك (1).

وإن جعل التشريع الدولي مستمدا من العقيدة من شأنه أن يقلل الفرار من أحكامه لأن الدول يستشعرون الخشية من الله إذ يحاولون الفرار ويحسون من داخل نفوسهم مراقبة الله إذا ضعفت مراقبة الإنسان.

وإن ربط التشريع الإسلامي الدولي بالعقيدة يجعله مرتبطا كل الارتباط بقانون الأخلاق، وبما تطابقت الجماعات الإنسانية قاطبة على أنه فضائل، فلا تنأى فروع هذا القانون ولا قواعده عن الأخلاق الكريمة. فكان التشريع الإسلامي الدولي بحق أول قانون يلتقي فيه التشريع بالأخلاق ويكونان صنوين متحدين متلاقيين، ومن قبله كان ذلك حلما للفلاسفة والمصلحين يحلمون به، فإن حاولوا تطبيقه أيقظتهم الحقيقة وأيأسهم الواقع المستقر.

وإن استمداد التشريع الإسلامي الدولي ينابيعه من العقيدة جعله شاملا في سلطانه للفرد والدولة ـ إنه تشريع للإنسان ـ وجعل القانون مسيطرا على الحاكم والمحكوم (2).

هذا، وإن ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالعقيدة لا ينافي أنه مؤسس على قواعد مدنية بحتة، منتجة لتشريع متطور كفيل بوفاء الحاجات العصرية وحل المشكلات النابتة في الطريق. بل إن الارتباط دعامة وضمانة لاحترام المؤمنين للأحكام الشرعية كي لا يستبيحوا ما ليس لهم من حقوق الدول متى فقدت وسائل الإثبات أو كانوا في مأمن من طائلة العدالة.

((إن ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالعقيدة مزية فيه لا عيب، والاحترام الناشئ عنها يتمناه اليوم القانون الوضعي))(3). فمبدأ حسن النية في تفسير

---

(1) ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص10.

(2) ((أبو زهرة)) محمد ـ الملكية ونظرية العقد ـ المرجع السابق ـ ص10.

(3) ((الزرقا)) مصطفى أحمد ـ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ـ المدخل الفقهي العام ـ

المعاهدات ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ لا معنى له بدون معتقد صحيح، إذ بدونه يصير المبدأ مجالا للتلاعب والخداع والغش.

وبهذا يختلف التشريع الإسلامي الدولي عن القانون الدولي الوضعي الذي مصدره إرادة البشر، سواء أكانت إرادة أمة أو إرادة مجموعة أمم.

بعد أن بينت حدود ارتباط التشريع بالعقيدة الإسلامية، فما هي خصائص هذا الارتباط؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه من خلال الفرع التالي:

الفرع الثاني: خصائص ارتباط التشريع الإسلامي بالعقيدة .

إن لارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالعقيدة ميزة كبرى قد أكسبته الخصائص التالية:

1 ـ قد مكّنت للمثل العليا في هذا التشريع، وأصلت فيه مفاهيم الأخلاق والفضائل فكان لها منزع في التشريع، وهي قيم إنسانية خالدة أبد الدهر يتسامى بها إلى أعلى درجات الكمال الإنساني بما هي أصول الحضارة الإنسانية الحقة.

2 ـ أورثته خصوبة فائقة ومرونة عجيبة في مواجهة الوقائع المستجدة، وذلك بإمكان تحويل ما يفيض فيه من تلك القيم والمثل إلى قواعد تشريعية ملزمة، تفرغ في نظام آمر مؤيّد بسلطان الدولة إذا رق وازع الدين (1).

3 ـ أنها جعلت لفعل المكلف وتصرفه حكمين:

أحدهما: دياني يحكم العلاقة سرا بين الإنسان وربه، وعلى ما هو في الواقع.

وثانيهما: قضائي يحكم بالظاهر من الأمر.

وقد تكون الحقيقة والباطن على خلاف ما يحكم به القضاء فلا بد من حكم العقيدة المسيطر على الوجدان والضمير.

مطابع ألف باء ـ دمشق ـ 1967 ـ 1968 ـ الجزء الأول ـ ص50.

(1) ((الدرني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للتشريع الإسلامي ـ مجلة التراث العربي ـ فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العربي ـ دمشق ـ العددان 11، 12 ـ السنة الثالثة ـ تموز يوليو ـ 1983 ـ ص 68، 69.

«هذا، ولا ريب أن الحكم الدياني ذو أثر بالغ في توجيه المكلف إلى ما هو حق وعدل إذا كان للعقيدة هيمنة وسؤدد على نفسه، فتبين بجلاء ما لعنصر المعتقد من أثر في تكوين إنسانية الإنسان»(1).

ومن هنا جاء ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالعقيدة مؤيد للإخلاص في تنفيذ أحكامه، ومانع من الاحتيال على قواعده على النمو الذي يرى كظاهرة عامة في القانون الدولي الوضعي.

أوضحنا فيما سبق خصائص ارتباط التشريع الإسلامي بالعقيدة وأهمية ذلك على التشريع الإسلامي الدولي، لكن ما هي نتائج ذلك الارتباط؟ ذلك ما أوضحه في الفرع التالي:

الفرع الثالث: نتائج ارتباط التشريع الإسلامي بالعقيدة.

يترتب على هذا الترابط ثلاث نتائج هي:

1 ـ إن قواعد التشريع الدولي وأحكامه أصبحت بهذا الترابط في منجاة من الهوى والضلال، والتحكم والمحاباة.

وبيان ذلك، أن الفقيه يستمد الحكم الشرعي إما من الكتاب والسنة مباشرة وهما يمثلان تشريعا خاليا من النقص، والخطأ، والظلم، والهوى، والمحاباة، والضلال، والنسيان ونحوها، قال تعالى: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون}(2)، وقال أيضا: {وما تتنزل إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك، ما كان ربك نسيا}(3).

والأحكام المستمدة من الكتاب والسنة، تكون خالية من تلك النقائص، فالله تعالى في تشريعه لا يحابي جنسا أو لونا أو سلالة أو طبقة فالكل عباده. وقد شرع لهم ما يصلح أمرهم، ومن هنا ينشأ العدل المطلق في التشريع بين العباد بعيدا عن الهوى والخطأ والمحاباة.

---

(1) «الدريني» محمد فتحي ـ النظرية العامة للتشريع الإسلامي المرجع السابق ـ ص 68 ـ 96.
(2) سورة النحل ـ الآية 90.
(3) سورة مريم ـ الآية 64.

وإذا كانت هذه الصفات لا يستطيع المشرع الوضعي أن ينجو منها لأنه إنسان والإنسان لا يخلو من هذه المعاني، فإن الوحي الإلهي مبرأ منها بدون شك(1).

وقد يستمد التشريع الدولي أحكامه عن طريق الاجتهاد عندما لا تسعفه النصوص ولكنه أثناء الاجتهاد لاستنباط الأحكام يسير وفق قواعد معلومة ومناهج مرسومة وأصول معينة وضعتها الشريعة الإسلامية يستنبط وفقها الأحكام، فتعصمه من الخطأ والعثار تسمى أصول الفقه. وهو أيضا مقيد بمصادر معينة أرشده الدين إليها وأمره بالاستقاء منها، وهي مصادر التشريع الإسلامي. ومن هنا لم يكن لميله الشخصي وهواه أثر، أو تحكم في الأحكام الفقهية، فتكون هي الأخرى بمنجاة من النقائص التي ذكرت(2).

2 ـ إن قواعد التشريع الإسلامي الدولي وأحكامه أصبحت بهذا الترابط تتمتع بقدر كبير من الهيبة والقدسية والاحترام.

إن قواعد وأحكام التشريع الإسلامي الدولي ما دامت تتصف بهذا الترابط فإنها تحترم بصفاتها هذه، لا لمجرد كونها قانونا ينظم أمور الأفراد والجماعات بصفاتها هذه. ويشعر هؤلاء نحوها بقدر من الهيبة والقدسية، ولا يرغبون في الخروج عنها، لأن الخروج عنها خروج عن الدين. والمسلمون حريصون على دينهم غيورين عليه، وهم يشعرون أن احترامهم له جزء مما يدينون به، بل ويحرصون على تعظيمه بحق لأنه من شعائر الله، والله تعالى يقول: {ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب}(3).

ولا يخفى أن القانون الدولي الوضعي يفتقر إلى هذا القدر من الهيبة والقدسية والاحترام، ولا ريب أن قيمة القانون تقدر بصلاحيته أولا، وبمقدار احترام الأمم والدول له، وسلطانه على نفوسهم وطاعتهم لأحكامه ثانيا(4).

(1) ((البياني)) منير حميد و((الدوري)) قحطان عبد الرحمن ـ المدخل إلى الدين الإسلامي ـ المرجع السابق ص93.
(2) المرجع نفسه ـ ص94.
(3) سورة الحج ـ الآية 32.
(4) ((زيدان)) عبد الكريم ـ المدخل للشريعة ـ المرجع السابق ـ ص42.

3 - إن قواعد التشريع الإسلامي الدولي وأحكامه أصبحت بهذا الترابط تطاع طاعة اختيارية.

إن خضوع الدول والشعوب لأحكام التشريع الدولي وطاعتهم له يكون اختياريا بمعنى أنها طاعة منبعثة من داخل النفس، لأنهم يشعرون أنهم بذلك إنما يطيعون دينهم. وهذه الطاعة الاختيارية تجعل الأمم والشعوب لا تفكر أصلا في الخروج على أحكام التشريع الدولي حتى مع القدرة على ذلك، فهي تطبق أحكامه لا لأن القضاء مسلط على رأسها ولكن لأن طاعة التشريع الدولي جزء من دينها وشرط لإيمانها، قال تعالى: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما}(1).

فشرط الإيمان تحكيم الرسول وطاعته بطاعة شريعته - الكتاب والسنة - وما استمد منها من أحكام، فتكون طاعته والرضا به والتسليم له علامة الإيمان(2).

وهذه الطاعة الاختيارية، تجعل الشعوب والأمم يحرصون على رد الحقوق إلى أصحابها ولو انعدمت البينة ضدهم، بطاعة اختيارية والتزام تلقائي منهم.

((ولا شك أن القانون الدولي الوضعي يشكو كثيرا من محاولة عديد من الدول الإفلات من سلطة القانون الدولي أو القضاء، فإذا وجدت أن تصرفا ما - ممنوع قانونا - يحقق مصالحها، وضمنت أن تكون بمنأى عن سلطة القانون أو القضاء فليس ثمة ما يمنعها من ذلك التصرف))(3).

وهنا تظهر بوضوح أهمية الطاعة الاختيارية، والخضوع التلقائي من الدول لأحكام التشريع الدولي، ومدى تأثيرها في تطبيق أحكامه. ولعل ما يشهد على ذلك الكيفية التي استطاعت بها دولة كبرى أن تحشد معها ما

---

(1) سورة النساء - الآية 65.

(2) لمزيد من الإطلاع انظر:

- ((ابن عاشور)) محمد الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء الخامس - المرجع السابق - ص110 - 112. و ((ابن العربي)) أبو بكر - أحكام القرآن - تحقيق محمد على البجاوي - دار المعرفة، دار الجليل - بيروت - 1987 - الجزء الأول - ص456.

(3) ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى - الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية - المرجع السابق - ص65 وما بعدها.

يزيد عن ثلاثين دولة تحت شعار ((تحرير بلد صغير من غزو أجنبي)). في حين كان ذلك ستارا لتزيين الوجه القبيح للهدف الحقيقي، وهو تدمير مظاهر القوة ومكامنها في منطقة الشرق الأوسط كلها والاستيلاء على مواردها والتحكم بمقدراتها.

والذي يؤكد النية الحقيقية من وراء هذا العمل الذي قامت به دولة عظمى الأسباب الآتية:

1 ـ أن الحصار الاقتصادي لم تعط له المدة الكافية لكي يؤتي ثماره، وإن كان بعض الفقهاء(*) يرى أن ميثاق الأمم المتحدة وعلى عكس عهد عصبة الأمم لم يعط للتدابير والضغوط الاقتصادية الأولوية والأفضلية، بل أعطى الأهمية للتدابير العسكرية.

2 ـ تجاوز العمليات العسكرية ضد العراق الحد المطلوب، فعلى الرغم من خروج القوات العراقية من الكويت إلا أن العمليات العسكرية ظلت مستمرة، بل وشملت حتى المنشآت المدينة، كالأحياء السكنية، ومصانع الحليب، والصناعات الغذائية... إلخ.

وبهذا التجاوز والخرق أصبح العراق مظلوما بعد أن كان ظالما، وتحولت الأطراف الأخرى من مظلومة إلى ظالمة، بل ومعتدية وهو من الأعمال التي حرما التشريع الإسلامي.

3 ـ تناقض في المسؤوليات التي تحملها مجلس الأمن بموجب ميثاق هيئة الأمم المتحدة.

من مقاصد الهيئة الدولية حفظ السلم والأمن الدوليين(1)، وتتبلور هذه المهمة بصورة واضحة في مجلس الأمن، الأداة الفعالة للحفاظ على السلم والأمن.

وتحقيقا لهذه الغاية فالمجلس يتمتع بالشخصية المعنوية والقانونية المستقلة عن شخصية الدول الأعضاء، سواء في اتخاذ القرارات أوفي تنفيذها.

(*) انظر ـ ((العناني)) إبراهيم محمد ـ القانون الدولي العام ـ المطبعة التجارية الحديثة ـ القاهرة ـ 1990 ـ ص577.

(1) لمزيد من الاطلاع انظر: المادة الأولى من ميثاق هيئة الأمم المتحدة ـ مركز الإعلام للأمم المتحدة ـ نيويورك ـ 1980.

ومن أجل ذلك يدرس كل وضعية عرضها عليه أحد الطرفين المتنازعين، أو ينبهه إليها عضو من الأمم المتحدة.

ونتيجة للدراسة التي يقوم بها يمكنه أن يوصي أو يتخذ قرارات تتصاعد لتصل حد المقاطعة الاقتصادية والسياسية، وقد تصل في الأخير إلى اتخاذ تدابير عسكرية.

ويقوم مجلس الأمن بمسؤولياته الأخيرة بمساعدة لجنة من أركان الحرب تشير عليه وتعينه في استخدام القوات الموضوعة تحت تصرفه وقيادتها وتنظيم التسلح.

وإذا كان من الطبيعي أن يتحمل المجلس هذه المسؤولية بمقتضى استقلال شخصيته عن أشخاص أعضائه، فإن ذلك يتطلب إنشاء جيش تابع لمجلس الأمن بكل قواته المسلحة، غير أن ذلك غير ممكن لهيئة دولية مهمتها سياسية واقتصادية وأمنية وليست عسكرية.

ومن هنا يبرز التناقض في مسؤوليات مجلس الأمن من خلال مظهرين:

1 - أن لجنة أركان الحرب تشكل من رؤساء أركان حرب الدول الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن لاستخدام القوات الموضوعة تحت تصرفه وقيادتها.

وإذا كان هذا الحق يكرس تمييزا جديدا للدول دائمة العضوية في مجلس الأمن فإنه إلى جانب ذلك يضع في يدها عملا عسكريا خطيرا، من الصعب تحكم المجلس فيه بعد المسؤولية التي تنازل عنها للأعضاء الخمسة الدائمين، ولم يبق في يده بعد ذلك إلا اتخاذ القرار. أما تنفيذه عسكريا فهو في يد لجنة لم ينص الميثاق على أن أعضاءها يتجردون من مسؤولياتهم الوطنية ليقوموا بمسؤوليات دولية. مع أن المجلس يمكنه بنص المادة الثالثة والأربعين أن يطلب من الأعضاء أن يضعوا تحت تصرفه ما يلزم من القوات المسلحة والمساعدات والتسهيلات الضرورية لحفظ السلم والأمن الدوليين. وكان يمكنه بمقتضى هذا الحق أن يطلب من الأعضاء دون تمييز للأعضاء الدائمين أن يضعوا تحت تصرفه ضباطا كبارا يكون منهم هيئة أركان الحرب (1).

غير أن تمييز الأعضاء الدائمين بمسؤولية تكوين هيئة أركان الحرب أحدث تداخلا بين مسؤوليات المجلس ومسؤوليات دولهم ونقل مسؤوليات كاملة إلى هذه الدول، وبذلك أحدث شرخا خطيرا في القانون الدولي العام

(1) ((غلاب)) عبد الكريم - الحفاظ على السيادة الوطنية والتدخل الدولي - مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية - سلسلة الدورات: ((هل يعطى حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار)) - الرباط - 1992 - ص148، 149.

في موضوع على درجة كبيرة من الحساسية هو موضوع إقرار الأمن والسلم.

ويتعقد الأمر أكثر حينما يتصور أن بعض أعضاء الأمم المتحدة يمكنهم أن يواجهوا البعض الآخر بالحرب، ويفرضوا على هذا البعض صورا من المقاطعة باسم مجلس الأمن مع أن لهم جميعا نفس الحقوق والالتزامات في الهيئة الأممية والأجهزة التابعة لها بمقتضى العضوية في المنظمة الدولية. وهذا العمل ـ ولا شك ـ يجرد الهيئة الأممية من المصداقية الدولية، حينما يفرض الحرب وما يسبقها من أعمال كالحصار والمقاطعة العسكرية في يد بعض الدول يتصرفون في ذلك باسمها.

وقد تجلى ذلك بوضوح تام خلال حرب الخليج الثانية ـ النزاع العراقي الكويتي ـ حيث كان مجلس الأمن عبارة عن هيئة لا عمل لها إلا اتخاذ القرارات المتوالية. وكان التنفيذ كاملا وبدون إشراف من مجلس الأمن ولا مشورة، بل كان في يد أركان حرب بعض الدول الدائمة لينتهي في الأخير إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

2 ـ أما المظهر الثاني من التناقض فيعود إلى إسناد العمل العسكري لمجموعة دول من أعضاء مجلس الأمن بواسطة هيئة أركان الحرب، الشيء الذي يجرد المجلس من مسؤولياته في المحافظة على السلم والأمن الدوليين.

فالهدف من تدخل المجلس ـ ابتداء من المراحل الأولى أي الدراسة والنصح والتوصية حتى العمل العسكري ـ هو إقرار السلام والأمن ووقف العدوان، غير أن إسناد المهمة في مرحلتيها الأولى والثانية، إلى دولة أو مجموعة دول قد يجعل منها حربا معلنة بين دولتين أو أكثر، لا تتوقف بانتفاء العدوان وتهديد السلم والأمن، ولكنها قد تستمر كحرب إبادة لدولة وشعب، ولقوة عسكرية متنامية يتحقق فيها نصر وهزيمة، وإملاء شروط الهزيمة التي قد تكون مخلة بالطابع الإنساني لعملية إقرار السلم والأمن حينما تتمثل بعض نتائجها في الحصار الغذائي، والصحي، والعلمي... إلخ الذي يحرم الدولة المنهزمة من الدواء والكساء.... إلخ(1). وحينما يتطور الأمر للمطالبة بتغيير النظام السياسي، أو حينما تثار داخل الدولة المنهزمة حروب داخلية كحال الأكراد في شمال العراق، والشيعة في الجنوب تتطلب تدخلا أجنبيا آخر لتصفيتها أو لحماية طرف من الأطراف المتنازعة كحماية الأكراد في الشمال العراقي والشيعة في جنوبه.

---

(1) انظر ـ المادة 42 من ميثاق هيئة الأمم المتحدة ـ المرجع السابق ـ ص16.

وجميع هذه السلبيات التي سجلت على حرب الخليج الثانية تتناقض مع أهداف مجلس الأمن في إقرار السلم والأمن الدوليين، حينما يوكل الأمر إلى دولة لتنوب عن المجلس في مهامه.

أوضحت في المطلب السابق الارتباط المحكم بين العقيدة والتشريع الإسلامي الدولي باعتبارها أساس الصفة الدينية وجوهر الدين ككل. وعليه ما مدى ارتباط القانون الدولي العام بالعقائد؟

ذلك ما أوضحه في المطلب الرابع من هذا المبحث.

المطلب الرابع: ارتباط القانون الدولي العام بالعقائد .

إن الصفة الدينية في التشريع الإسلامي الدولي الذي اتخذ من العقيدة ـ كما رأينا ـ منطلقا لها ومستقرا، ليست شيئا جديدا انفرد به الإسلام عن سائر الديانات السماوية، إنه جوهر مشترك بين جميع الأديان السماوية، يقول تعالى: {شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك}(1).

ولذلك، فإن انتشار الدين المسيحي في أوربا قد ساعد كثيرا على تلطيف العلاقات بين الممالك الأوروبية، وعلى تشكيل أسرة دولية أوربية مسيحية تحت الزعامة الروحية للبابا الكاثوليكي، وساعده على ذلك ما أذاعه من وجوب محاربة الدين الجديد ـ الإسلام ـ والقضاء عليه.

ورغم أن المسيحية كانت ديانة تبشر بالمساواة، وتتضمن الكثير من المبادئ الإنسانية، فإنها مع ذلك كانت عقبة في سبيل نشوء وتطور القانون الدولي، نظرا لأن استناد العلاقات الدولية في ذلك الوقت إلى الرابطة المسيحية قد دفع الأسرة الأوربية المسيحية إلى رفض الاعتراف بالشعوب غير المسيحية، والدخول معها في علاقات على أساس المساواة. ولعل أوضح دليل على ذلك الحروب الصليبية(2)، وقيام البابا "الإسكندر السادس" سنة 1493 بتقسيم الأراضي التي كانت قد اكتشفت بين أسبانيا

---

(1) سورة الشورى الآية 13.

(2) انظر على الخصوص:

- ((رنسمان)) ستيفان ـ تاريخ الحروب الصليبية ـ نقله إلى العربية السيد البار العريني ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ 1980 ـ الجزء الثالث ـ ص1063 وما بعدها. و

- Ahmed Rachid - l'islam et le droit des gens - R.C.A.D.I Vol - 15 - 1937 - p 376.

والبرتغال بصفته ممثل الله على الأرض ((له حق التصرف في تلك الأجزاء من الكرة الأرضية))(1).

وهكذا اتسمت تعاليم الكنيسة بروح السيطرة على العالم(2)، وأخذت المجالس الكنسية تضع القواعد الدولية وتعمل على إيجاد أسرة دولية تجمع بين دول أوربا الغربية تحت السلطة العليا للبابا.

إن مفاسد الكنيسة الكاثوليكية في روما، إلى جانب تعسفها في استخدام سلطتها الدينية قد أدى إلى ظهور حركة تطالب بالإصلاح الديني في أوربا المسيحية(3).

وهكذا انقسمت الدول الأوربية إلى فريقين: فريق يضم الدول الموالية للكنيسة ويدافع عن مصالحها، ويعمل على إبقاء الوحدة المسيحية الكاثوليكية، وفريق آخر يجاهد في سبيل الحرية الدينية والاستقلال عن النفوذ الكنسي.

وقد دخل الفريقان في حروب دينية متواصلة من سنة 1517م، وكان أخطرها حرب 1618م - 1648م التي انتهت بإبرام معاهدة صلح "وستفاليا".

وجر هذا الانقسام إلى تطورات هامة منها:

- اتفاق الأمراء المسيحين على حصر القضايا الدينية في الإطار المحلي الوطني.
- تنظيم العلاقات الخارجية على أسس علمانية.

وشيئا فشيئا تخلص المجتمع العلماني من قيود الكنيسة، وكانت الخطوة التي خطتها أوربا في هذا المجال نقطة تحول النظام الأوربي الذي استحال من دولة

---

(1) ((اللبابيدي)) محمود - نظام الإسلام السياسي - مجلة المسلمون - العدد8 - المجلد الخامس - جانفي 1957 - ص786.

(2) انظر على الخصوص:

- ((جنينة)) سامي - القانون الدولي - العام مطبعة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثانية - 1938 ص64.

- ((العمري)) أحمد سوليم - أصول العلاقات السياسة الدولية - بدون ناشر - القاهرة - 1955 - ص49.

(3) ((خدوري)) مجيد - القانون الدولي العام الإسلامي ((كتاب السير للشيباني)) - الدار المتحدة للنشر - بيروت - الطبعة الأولى - 1975 - ص78.

قديمة تتسم بطابع العصور الوسطى إلى دولة عصرية بعيدة عن الدين، بل فوق كل الديانات والمعتقدات (1).

إن مبدأ تبعية المواطن لدين حاكمه الذي تبنته الدول الأوربية أول مرة في معاهدة الصلح المعروفة بمعاهدة "أوجز يرج" سنة 1555م أصبح هو أساس النظام الأوربي بعد معاهدة "وستفاليا".

((وهكذا لم تعد العلاقات الخارجية بين تلك الدول تستند إلى رابطة الوحدة الدينية وإنما أصبحت تحكمها فكرة السيادة التي تتمتع بها كل دولة من تلك الدول))(2).

كما كانت العلمانية عاملا هاما وفعالا في تنسيق العلاقات بين الدول المسيحية في أوربا، ثم في تنسيق علاقاتها مع العالم الخارجي الذي لا يدين بالمسيحية، تمهيدا لإيجاد مجتمع دولي(3).

وبذلك لم يعد للدين أي دور في القانون الدولي العام، بعد أن كان ـ في الماضي ـ قاعدة النظام الدولي، بل إنه أصبح عقبة أمام تطور القانون الدولي وسعيه الدءوب نحو العالمية. وعالمية القانون الدولي ـ في ظل تعدد الديانات واعتمادها ـ يبدو شيئا صعبا إن لم يكن مستحيلا، وبالتالي يجب التخلي عن الدين كلية كأساس للقانون الدولي تمهيدا لعالميته وعلمنته (*).

وهاهي المجموعة الدولية اليوم مجموعة عالمية حقيقية ـ إذا أخذنا بعين الاعتبار عدد الدول الأعضاء في الأمم المتحدة ـ بعد أن كانت في الماضي تقتصر على الدول المسيحية فقط إلى غاية مؤتمر باريس سنة 1856، أي بعد أن أصبحت تركيا عضوا كامل الحقوق داخل المجموعة الدولية.

ولما كان من المعلوم أن القانون الدولي العام يمكنه أن يتطور دون حد أدنى من التضامن بين الأمم، وأن هذا التضامن لا يتحقق إلا في ظل تقلص شقة الخلاف بين الديانات، فإن من الأفضل إبعاد هذه الأخيرة تماما من الحياة الدولية (4).

---

(1) نفس المرجع والصفحة و: ERNEST NYS - les origines du droit international - Bruxelles afred castaigne - Paris - Thorin et fils - 1894 - P. 36 et ss.

(2) Antoine Hobza - questions de droit international conçernant les religions - RCADI - T4 - 1924 P 378.

(3) انظر ـ ((خدوري)) مجيد ـ المرجع السابق ـ ص78.

(*) أذكر من بين الذين ساهموا في تعبيد طريق علمنة القانون الدولي:

- OCKAN, MASSILLEDE, padoue نقلا عن Ernest Nys - op cit - p 36 et ss..

(4) Antoine Hobza - op cit - P 375 et ss.

وهكذا انتهى ما كان للديانات من أهمية سياسية كبيرة، كما كان عليه الحال في الماضي، ولم يعد الدين أكثر من مسألة شخصية لكل فرد، تاركا ميادين الحياة الوطنية والدولية إلى المفاهيم العلمانية.

وانطلاقا من القرن الثامن عشر وخصوصا عقب الثورة الفرنسية يكون القانون الدولي الوضعي ـ ومثله القوانين الداخلية للدول ـ قد تحرر نهائيا من كل أثر للدين، ومن كل الاعتبارات الميتافيزيقية، وبذلك يمكن إخضاع النشاط الدولي بعيدا عن العقائد وعن القواعد الخلقية، وعن الاعتبارات الإنسانية كنماذج معرفية بسيطة وكقواعد إجرائية ذات طابع كلي عام.

وبانفصال القانون الدولي العام عن كل هذه الاعتبارات فإنه ينتقل من عالم الباطن إلى الظاهر أي يصبح باطنه مثل ظاهره، وبذلك يصبح ـ على حد ادعاء أنصاره ـ أقل ذاتية وأكثر موضوعية وحيادية، كما يصبح نشاطا لا شخصيا. ومع انسلاخ كل النشاطات الاجتماعية ـــ بما فيها النشاط الدولي ـــ عن الغرض الإنساني والأخلاقي، فإن الإنسان يحيا عالما كل ما فيه محايد، أي يجابه عالما غير إنساني. ويمكن وصف عملية انسلاخ النشاطات الإنسانية عن أي علاقة بما وراء الطبيعة، بل عن النشاطات الإنسانية الأخرى وما يتبع ذلك من عمليات التبسيط والتجسيد والتحكم والتوجيه بأنها عملية ترشيد (1).

وإذا كـــان صـحيـحا أن القـــانـون الـــدولـي العـــام قـــد حقـــق عالميته ـ باعتباره أداة التنظيم الوحيدة للعلاقات الدولية ـ فإنه وبقبوله لمبدأ الفصل بين ضبط العقائد وتنظيمها وبين ضبط العلاقة الدولية وتنظيمها، يكون قد عرض قواعده للتلاعب وعدم التقيد بها كلما رأت دولة أو عدة دول أن هذه القواعد أو تلك لا تخدم مصالحها ـ خاصة إذا كانت من الدول المصنعة التي تملك ترسانة من الأسلحة تسمح لها بتجاوز أحكام وقواعد القانون الدولي ـ وما يصاحب ذلك من ازدواجية في المعايير كلما تعلق الأمر بدول غير صديقة. ولعل حرب الخليج الثانية ـ العراق الكويت ـ والصراع في يوغوسلافيا سابقا، أو الصراع بين جمهورية روسيا وجمهورية الشيشان خير شاهد على ذلك.

---

(1) ((المسيري)) عبد الوهاب ـ العلمانية رؤية معرفية ـ مجلة الإنسان ـ العدد 10 ـ السنة الثانية ـ شوال 1413هـ ـ أفريل 1993 ـ ص59.

ولعلّ ما يسمى اليوم بالنظام الدولي الجديد هو محاولة لفرض النموذج العلماني على العالم، فهو نظام يستبعد كل الاعتبارات الأخلاقية ـ فالمسألة مسألة مصالح اقتصادية ـ وكل الخصوصيات الوطنية ـ فلا تهم الكرامة الوطنية، فهي أمر معنوي لا يمكنها الصمود كثيرا أمام الشركات العابرة للحدود الوطنية، وما تأتي به من مكاسب اقتصادية مادية ملموسة ـ والاعتبارات الإنسانية. وخصوصيات الوطنية تعوق عملية تحويل العالم إلى مصنع للإنسان باعتباره منتجا، وإلى سوق للإنسان باعتباره مستهلكا.

فالنظام العالمي الجديد ليس إلا تدويلا للمنظومة المعرفية والأخلاقية العلمانية ومحاولة تغلغل هذه المنظومة وظهورها في كل أشكال الحياة ومستوياتها في كافة أرجاء العالم من البيئة التحتية وانتهاء بالفرد. ومن ثم يمكنه أن يتكيف مع النظام ويصبح جزءا لا يتجزأ من الآلة العالمية الطبيعية التي ترفرف عليها رايات الشرعية الدولية، وتلهث وراءها قوات التحالف، وتقطر منها دماء كل من تسول له نفسه الاحتفاظ بمعايير أخلاقية مطلقة أو خصوصيات وطنية(1).

إن الإيديولوجية الرأسمالية خلعت منظومتها العلمانية من جميع المُطْلَقَاتِ أو المثاليات مثل الإنسان ومستقبل الجنس البشري، مما يجعلها منظومة نتشوية (*) متجاوزة للأخلاق تماما لا ينتصر فيها إلا الأقوى، ولا ينجح فيها سوى النجاح. وعلى المهزوم أن يتكيف مع الواقع الجديد، وأن يدفع ثمن ضعفه بروح رياضية، إذ لا توجد مطلقات يمكن الاحتكام إليها (2).

إن قانونا دوليا يصطبغ بهذه الروح لهو شيء مخيف ورهيب، ولعل ما حدث على الصعيد السياسي في البوسنة والهرسك، والعراق، والشيشان وفلسطين، وإقليم كوسوفو وما يحدث على صعيد العلاقات الاقتصادية الدولية من ثراء فاحش في معسكر الدول الكبرى، وفقر مدقع وأزمات اقتصادية لا تنتهي في دول العالم الثاني والثالث والأزمة المالية التي حدثت لدول جنوب شرق آسيا ليست عنا بعيدة.

---

(1) انظر ـ ((المسيري)) ـ عبد الوهاب ـ المرجع السابق ـ ص60.

(*) يقول نتشيه: ((إن الأخلاق الصحيحة هي إرادة القوة، وما أراده القوى فهو قانوني إلزامي ولو اقتضى الأمر أن يسير إلى مقصده فوق طريق من جماجم البشر))

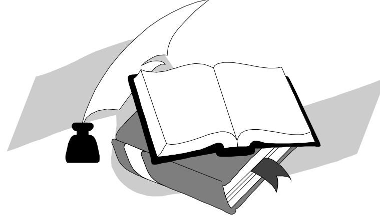
- Neitzsche - la généalogie de la morale «présentation et commentaires», Jacques des champs. Paris Nathan 1981.

(2) ((المسيري)) ـ عبد الوهاب ـ المرجع السابق ـ ص61.

إن ما حدث ويحدث هو بداية ـ ليس إلا ـ لمرحلة طويلة وقاسية يعيشها العالم في ظل هذه النماذج من العالمية.

سجلنا في المبحثين السابقين أن الصفة الدينية عنصر أساسي في التشريع الإسلامي الدولي وأنه لا يمكن فصلها عنه ، فهل معنى ذلك أنه لا يوجد فصل في الإسلام بين الديني والدنيوي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تمت عملية الربط بين ما هو ديني وما هو دنيوي؟

هذا ما أوضحه في المبحث الثالث من هذا الفصل .



المبحث الثالث: وصل الدين بمختلف شؤون الحياة في الإسلام.

بيّنت في المبحثين السابقين أن العقيدة الإسلامية ليس مجرد معنى ميتافيزيقي لا صلة له بأصول المعايش والنشاط الحيوي والتدبير الدولي، وإنما العقيدة مرتبطة بالمواقف الحياتية الحاسمة مظهرا لها ودليلا عليها، وبغير هذا الربط لا يكون للصفة الدينية كبير اختلاف بين التشريع الإسلامي الدولي وبين القانون الدولي العام باعتبار الأول منهج حياة متكامل.

وفي المبحث الثالث سأحاول إبراز مدى ارتباط الدين بالدنيا وحدود هذا الارتباط؟ وما هو أثر ذلك على التشريع الإسلامي الدولي؟ .

ذلك ما أحاول معالجته في المطالبين التاليين.

المطلب الأول: علاقة الدين بالدولة عند المسلمين وغير المسلمين.

ما هي حدود ارتباط الدين بالدولة ، وارتباط الدين بشؤون الحياة عند المسلمين وغير المسلمين؟

لتقديم إجابة واضحة فضلت تقسيم هذا المطلب إلى فرعين:

الفرع الأول: علاقة الدين بالدولة في الإسلام.

يقيم الإسلام بين الدين والدولة العلاقات التي ميزت ـ فلم توحد ولم تفصل ـ بين المقدس وبين البشرى، وبين الثابت وبين المتغير على النحو الذي جعله دينا ودولة، دون أن تكون الدنيا دينا خالصا ومقدسا وثابتا ـ كما هو الحال في أصول الدين ـ وأيضا، دون أن تنقطع العلاقات بين الدين وبين الدنيا، تلك العلاقات التي هي علاقات الفروع المتغيرة المتطورة بالأصول والأركان والمقاصد والفلسفات (1).

وعليه فالتشريع الإسلامي الدولي ليس مقصورا على المصالح المادية، بل يقوم على قواعد تستهدف تحقيق المصالح المادية والمعنوية والروحية والدنيوية والأخروية.

---

(1) ((عمارة)) محمد ـ معالم المنهج الإسلامي ـ دار الشروق ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1991 ـ ص128.

((هذا، والمصالح المادية والمعنوية والروحية قد تقررت في هذا التشريع انعكاسا للفطرة الإنسانية ذاتها، فكان أكمل وأشمل))(1).

وشأن الوازع فيما يقوم عليه الحكم الدولي من عنصر ديني أن يكون ذاتيا، وشأن الرادع في الحكم الذي يقوم على مجرد السلطة القاهرة، والقوة المادية أن يكون خارجيا والأول يفضله بداهة(2).

على أن من زعم من الفلاسفة وشراح القانون الوضعي، ومن تأثر بهم في هذا النظر تقليدا أن لا علاقة للدين بالقانون، فإن صح هذا النظر بالنسبة إلى بعض الأديان الروحية الخالصة، فإنه لا يصح بالنسبة إلى الإسلام بوجه خاص، وطبيعة تشريعه التي تسلتزم القانون استلزاما منطقيا وعقليا، قبل أن تكون اقتضاء شرعيا. وحتى العقيدة والعبادة بمعناهما الخاص ذواتا مدلول قانوني، فضلا عن المدلول الديني. ((أما المدلول الشرعي لعقيدة التوحيد فيقتضي تحريم الخضوع للاستعمار والهيمنة الأجنبية، إذ لا يصحب هذا الخضوع للقهر والتسلط إقرار بالربوبية أو الألوهية لأحد من الناس حتى يكون شركا دينيا أو عقائديا، فتمحض شركا قانونيا من لوازمه العصيان لأمر الله))(3).

وعلى هذا فإن صدق العبودية لله تعالى عقيدة وعبادة، مردها صلاح الفرد في نفسه، وصلاح مجتمعه الداخلي والدولي بالتالي في الدنيا أولا، فضلا عن نيل ثواب الله تعالى ورضوانه ونعيمه الأخروي جزاءا وفاقا، وهذا هو الوازع الذاتي.

والأكيد أن المصالح الإنسانية لو أقيمت من حيث اعتبارها، والإخلاص في تنفيذها على غير هذا الأساس العقائدي لما كتب لها التحقيق على الوجه الأكمل، لأن الدول والشعوب ينزعون إلى تحقيق مصالحهم المباشرة والحالة أثرة وأنانية.

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص234.

(2) لمزيد من الإطلاع راجع: ((ابن خلدون)) ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن - ((المقدمة)) - كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر - دار الفكر - بدون تاريخ - ص 202. و((عبود)) عبد الغني - أنبياء الله والحياة المعاصرة - دار الفكر العربي - القاهرة - 1978 - ص 98 - 99.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص235 236.

والإسلام جاء بعقيدته وعبادته، فضلا عن تشريعه ليكفكف من غلوائها برقابته للصالح الإنساني العام، وليس ثمة طريق أنجع من ترسيخ الشعور الديني كفالة لهذه الرعاية على أكمل وجه وأخلصه، وتمكينا للتدبير الدولي من أن يؤتي ثماره (1).

ذلك هو تفسير جعل هذا التشريع الدولي الصفة الدينية في المقام الأول بين المقاصد الضرورية الخمسة(2)، لقوة أثره في رعاية الصالح الإنساني العام والخاص على السواء فضلا عن العبودية لله تعالى وإعلاء كلمته.

ومن هنا تجد بحوث العلماء، كالماوردي، والغزالي، وابن خلدون وأبي يعلى الفراء... الخ مدارها وحدة الدين والدنيا، بل الدين هو الأساس وما لا أساس له فمهدوم(3).

ويذهب الإمام الجويني في ربطه للدنيا بالدين إلى حد القول: ((ولئن ساغ ألاّ يرتبط أمر الدين برأي قوام على المسلمين والإسلام، فليجز ترك الأمر سدى مجري يتخبط الناس فيها. فإن الدنيا إنما من حيث يستمد استمرار قواعد الدين منها، فهي مرعية على سبيل التبعية ولولا مسيس الحاجة إليها على هذه القضية لكانت الدنيا الدنية حرية أن نضرب عنها بالكلية)) (4).

وهكذا، فإن الفرق بين الطرحين - الإسلامي وغير الإسلامي - يعود لخصوصية فكرة غير إسلامية باعدت وتباعد بينها وبين الإسلام، وعلى رأس هذه الخصوصية عاملان:

---

(1)((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص237.

(2) انظر - ((الشاطبي)) أبو إسحاق اللخمي - الموافقات - الجزء الثاني - المرجع السابق - ص4 - وما بعدها.

(3) انظر على الخصوص:
- ((ابن تيمية)) أبو العباس أحمد - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية - الجزائر - 1990 - ص187.
- ((الماوردي)) علي بن محمد حبيب البصري - الأحكام السلطانية - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - 1983 - ص 05.
- ((الغزالي)) أبو حامد - الاقتصاد في الاعتقاد - المرجع السابق - ص105.

(4) ((الجويني)) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله - غياث الأمم في التياث الظلم - تحقيق عبد العظيم الديب - طبع وزارة الشؤون الدينية - دولة قطر - بدون تاريخ - ص152.

1 ـ أن الكنيسة المسيحية ولاهوتها يرتكزان على الكهانة التي أقامت وتقيم من الكهنة ـ رجال الدين ـ "الأكليروس" طبقة وسيطة بين المؤمنين وبين الله، قد اكتسبت ـ أو زعمت ـ لنفسها قدسية الدين. أما رأس الكهنة ـ البابا ـ فهو في هذا اللاهوت وهذه الكهانة ابن السماء المعصوم، فكان طبيعيا للسلطان ابن السماء ذي الفكر المقدس إذا هو قبض على زمام الحكم في الدولة أن يطبعها ـ وهي المتغير الدنيوي ـ بطابع الثابت الإلهي فيوقف تطورها ويحجر على عقول أبنائها من كل التخصصات (1).وتلك خصيصة لا مكان لها في الإسلام ومنهجه.

ومن أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله ∏⟩⌈ ∩⟩⟩∑ ∨⟩⟨∑ ⌈©⟩© سلطانا على عقيدة أحد ولا على إيمانه فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم.

والحاكم تنصبه الأمة، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين يسميه غير المسلمين "ثيوقراطي" "Théocratique"(2).

ومن ثم فمجرد الفكر العلماني الدّاعي لفصل الدين عن الدنيا لتناقضهما غير قائم في الإطار الإسلامي.

2 ـ أن رسالة المسيحية، هي رسالة روحية بحتة تقف عند خلاص الأرواح فحسب، قد أعلنت منذ البداية أن همها واهتمامها هو مملكة السماء وحدها، ومن هنا دعت إلى أن يدع الناس ((ما لقيصر وما لله لله)) (3).

---

(1) ((عمارة)) محمد ـ معالم المنهج الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص127، و((خان)) وحيد الدين ـ الإسلام يتحدى ـ ترجمة ظفر الإسلام خان ـ راجعة عبد الصبور شاهين ـ المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ 1982 ـ الطبعة الثانية ـ ص96، 97.

(2) ((عمارة)) محمد ـ الأعمال الكاملة للإمام عبده محمد ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ طبعة بيروت ـ 1972 ـ الجزء الثالث ـ ص285، 289.

(3) إنجيل لوقا ـ الإصحاح 20 ـ الآية 26 ـ الكتاب المقدس ـ كتاب الحياة ـ ترجمة تفسيرية ((جي سي سنتر)) ـ مصر الجديدة ـ الطبعة الرابعة ـ 1994 ـ ص 122.

فإذا جاءت العلمانية لتعود بالكهانة والكهنة، وبالبابوية والبابا إلى داخل الكنيسة ولتنزع سلطان اللاهوت عن الدولة ومؤسساتها، فإنها تصحح الخطأ الذي وقعت فيه الكنيسة عندما تجاوزت حدود اختصاصها. فالعلمانية في الغرب ليست طبيعية فحسب بل إنها الأكثر اتساقا مع منطق المسيحية كرسالة روحية لا علاقة لها بالدولة والحكم والسياسة والتشريع (1).

وفي الفرع الموالي سأحاول تبيان ذلك بشيء من التفصيل.

الفرع الثاني: علاقة الدين بالدولة عند غير المسلمين.

إن فصل الدين عن الدولة، وفصل الدين عن الحياة عموما في إطار النظم غير الإسلامية سنة ملحوظة ومعلما بارزا، إن في الفكر أو في الممارسة والتطبيق. فالدين ثابت مقدس والشريعة متغير دنيوي بشري، فأنى للثابت أن يحكم المتغير دون أن يجمده بقيود الرجعية؟! وأنى للمقدس أن يخوض غمار ميادين الخطأ والصواب وضعف البشر وغرائزهم الحيوانية دون أن يطلب المستحيل، أو يدنس هو قدسيته؟! وعلى هذا النحو وضعت المسألة، وكان هذا هو الحال في الممارسة والتطبيق(2).

فالقيصرية التي أضفت عليها الكنيسة قدسية الدين عندما حكمت بالحق الإلهي والتفويض السماوي، أضفت على المتغير الدنيوي قدسية "الثابت الإلهي" فزعمت لشريعتها - قانونها - وممارستها قدسية الدين فكان الجمود والاستبداد الذي عرفته أوربا في عصورها المظلمة في ظل القيصرية والبابوية.

والبابوية عندما نازعت القيصرية في حكم الدولة ثم استولت عليه - فيما عرف بالبابوية القيصرية - أضفت هي الأخرى قدسيتها الدينية على المتغيرات الدنيوية فكان حكمها وكانت نتائجه الامتداد لحكم القيصرية والبابوية في الجمود والرجعية والاستبداد(3).

---

(1) ((اللبابيدي)) محمد - المرجع السابق - ص788، و((عمارة)) محمد - معالم المنهج الإسلامي - المرجع السابق - ص128.

(2) انظر على الخصوص:
((عمارة)) محمد - معالم المنهج الإسلامي - المرجع السابق - ص126.
((العظمة)) عزيز - العلمانية من منظور مختلف - مراكز دراسات الوحدة العربية - بيروت - 1992 - ص37 وما بعدها.

(3) Remond Rene - Confessionnalism et cléricalisme - encyclopedia universalis - op. cit - - P339 et ss

فلمّا جاءت النهضة الأوروبية الحديثة، لم يكن هناك أمام فلاسفتها ومفكريها إلا أن يجعلوها تفصل الدين عن جميع شؤون الدولة باعتبارهما نقيضين لا يجتمعان(1).

والمعرفة العلمانية معرفة بالضرورة منفصلة تماما عن قيم أخلاقية أو مثالية أو مطلقة، بل وعن أي قيم إنسانية. إذ المعرفة العلمانية ملتزمة بنموذج معرفي مادي لا يعترف بأي قيمة خاصة لأي شيء، بما في ذلك الإنسان وإلا سقط في الميتافيزيقيا، وإن توصل إلى قيمة ما فإن ذلك لا بد وأن يتم على أساس مادي علمي موضوعي محايد.

ولذا لا يقف الفكر العلماني ضد كل أشكال الغيب، وضد المعرفة التي تستند إليه وحسب، بل إنه يرفض كذلك فكرة المجهول إلا باعتباره مرحلة مؤقتة سيتم تجاوزها حتى نصل إلى نهاية التاريخ. حينئذ تتحقق المعرفة الكاملة ويخضع كل شيء للقياس، ويرد كل شيء إلى قوانين المادة، ويصبح المقدس ماديا والمادي مقدسا، وتتم الهيمنة على الكون بعد معرفة قوانين الضرورة. والمعرفة التي يتوصل لها العقل تترجم نفسها إلى قواعد وإجراءات في أغلب الأحيان كمية(2).

((ومن ثم نجد أن النموذج المعرفي العلماني يشكل هجوما على أي إيديولوجية ترى أن الإنسان أو حتى بعض جوانب وجوده الإنساني يستعصي على التفكير المادي، إذ أن هذا يترك ثغرة معرفية واسعة ميتافيزيقية تهدد النموذج المعرفي العلماني))(3).

ومن هنا حاولت المعرفة العلمانية أن ترى الإنسان جزءا من منظومة كونية تتحدث من خلاله ولا يتحدث هو - كأي إنسان فرد - من خلالها. فهو نتاج البيئة والعوامل الوراثية والقوى التاريخية، والصراعات الطبقية والحتميات المختلفة التي اكتشفتها العلوم الإنسانية العلمانية وصاغتها على هيئة قوانين عامة ذات مقدرة تفسيرية شاملة. وقد أسقطت هذه القوانين حتمية الإنسان باعتباره كيانا حرا قادرا على الاختيار الأخلاقي وسرا يستعصي على الصياغات العلمية الرياضية البسيطة. فهي علوم تطمح إلى

---

(1) Ibid - p 339.

(2) انظر على الخصوص

- Chadwick. P - The sécularisation of the European - mind in the winteenth century: the gifford lectures in the university of edin Burgh for - 1973 - 4 pp 165, 172.
- Koyré Alexander - from the closed world to the infinite universe ((Baltimore mod)) - Johns Hopkins - university press - 1957 - passim.

(3) ((المسيري)) عبد الوهاب محمد - المرجع السابق - ص53.

الوصول إلى مستوى الدقة الذي تتسم به العلوم الطبيعية التي تتعامل مع الظواهر الطبيعية(1).

والنظريات العلمانية، في السياسة والأخلاق والقانون، تستند إلى هذه النظرية في المعرفة ففي إطار هذا النموذج المعرفي من الأجدى التركيز على هذا العالم وعلى أموره وحسب، وإعادة ترتيب المجتمع الإنساني وإدارته على أسس زمنية مادية، وبالتالي كمية علمية دقيقة.

((فأساس حركة المجتمع وإدارته ليس العقيدة الدينية التي تشير إلى كل من الطبيعة وإلى ما وراءها، وإنما التعاقد الذي يجسد فكرة القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان الطبيعية وحركة المادة))(2).

وبدلا من المؤسسات الدينية التي تستمد شرعيتها من الطبيعة وما وراءها، تظهر الدولة الوطنية التي تستند إلى العقد الاجتماعي الطبيعي، والتي تستمد شرعيتها من فكرة القانون الطبيعي. ولأنه قانون طبيعي له أساس مادي واضح فهو يمكن إخضاعه للدراسة العلمية الدقيقة، هذه الدولة تصبح هي المطلق، وتصبح مصلحتها أو ما يسمى بالصالح العام هو الهدف النهائي من حركة المجتمع(3).

وتدور النظرية الأخلاقية في إطار نفس الأحادية أو الواحدية، وفي إطار نفس القانون الطبيعي المادي الذي يوحد بين الإنسان والطبيعة. فإذا كان لا يوجد في الطبيعة قيم مطلقة، فلا بد أن يكون الوضع كذلك في حياة الإنسان، وإن بقيت قيم فلا بد أن تظل قيما مادية عامة يمكن إخضاعها للقياس مثل المنفعة واللذة، وهما في واقع الأمر نفس الشيء، فما يسبب اللذة نافع وما هو نافع لا بد وأن يسبب اللذة. كما أن قيمة مثل البقاء وما يحافظ على بقاء الكائن المادي تصبح قيمة مطلقة نهائية باعتبار أن المنظومة العلمانية تنكر أي مطلقية لأي قيمة، حتى ولو كان الإنسان نفسه. والتطور يصبح أيضا قيمة مطلقة أي نهائية، والمهم في كل هذه القيم النهائية أو السمة العامة فيها أنها كلها مادية كامنة في المادة لا تشير إلى أي شيء خارج المحيط المادي (4).

---

(1) انظر - ((عمارة)) محمد - الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية - دار الشروق - بيروت - القاهرة 1988 - ص63 وما بعدها.

(2) Chadwick. P - op cit - p 170 - 173.

(3) انظر - ((المسيري)) عبد الوهاب محمد - المرجع السابق - ص53 - 54.

(4) Richard Tuck - Natural Right theories - their origin and development (cambridge) - Mars Cambridge university press - 1979 - pp17 - 20. 40 et 59. 76.

وإذا كان العقل قادرا على اكتشاف قوانين المادة والتحكم فيها، فهو أيضا قادر على التوصل إلى أحسن الطرق لإدارة حياة الإنسان، وإدارة المجتمع الإنساني، والعلوم الإنسانية هي وحدها التي يمكنها أن تحدد ـ على أسس علمية زمنية لا علاقة لها بما وراء الطبيعة أي بأي مطلقات أو غائبات أو عواطف ـ ما ينفع الناس وما يدخل اللذة عليهم وما هي أسباب البقاء؟

وهذه المعرفة يمكن توظيفها في تعظيم منفعة الإنسان وسعادته ولذاته وإنتاجيته في هذه الأرض دون التفكير في عالم آخر. بل ويمكن التحكم في الطبيعة وفي الإنسان من أجل تحقيق هذه الغايات التي تم تحديدها بشكل علمي رصين والتي تعرف بالصالح العام(1).

فالعلمانية إذن ليس فصل الدين عن الدولة، وإنما هي فصل المطلق وكل القيم الأخلاقية والإنسانية عن الواقع الطبيعي والإنساني، أي تحويل الواقع كله الطبيعة والإنسان إلى وسيلة توظف في خدمة الأهداف التي يحددها العلم الموضوعي المادي الصارم.

سجلت في هذه الفقرات أن الدين والدنيا في الإسلام توأمان. وأما النظم الوضعية فحظها من الدين قليل، فلا قيم ولا أخلاق، فمنفعة الإنسان وسعادته في الدنيا فقط. فإلى أي حد ترعى العقيدة في التشريع الإسلامي الدولي ؟

ذلك ما أحاول توضيحه في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: أثر العقيدة في التشريع الإسلامي الدولي.

تتبوأ العقيدة في التشريع الإسلامي مكانة هامة ضمانا لأداء الواجبات بحسن نية وفعالية، صيانة للسلم والأمن الدوليين وما يصاحبهما من تعاون وتواد بين الدول وتظهر هذه المكانة من خلال المسألتين التاليتين:

ـ العقيدة محور التشريع الإسلامي.
ـ الحل والحرمة في التشريع الإسلامي.

---

(1) انظر على الخصوص:
- Ymen AE - Science et religion - dans dictionnaire apologetique de la foi catholique - Paris- Gabriel Beauchisme - 1923 - vol - 4 - pp1242 - 1254.
- ((المسيري)) عبد الوهاب محمد ـ المرجع السابق ـ ص54.
- ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص196.

ولتوضيح هاتين المسألتين، قسمت هذا المطلب إلى فرعين، تناولت في الأول العقيدة باعتبارها محور التشريع الإسلامي، وعالجت في الفرع الثاني مبدأ التحريم في التشريع الإسلامي.

الفرع الأول: العقيدة محور التشريع الإسلامي.

وبغية إبراز هذا العنصر قسمت هذا الفرع إلى نقطتين، تناولت في الأولى تأثير العقيدة في العمل الدولي. وعالجت في الثانية الخضوع الطوعي للتشريع الإسلامي والامتثال له.

I ـ تأثير العقيدة في العمل الدولي.

إن القانون الدولي العام لا صلة له بعقائد الناس و لا أثر لها فيه، وحظ الأخلاق فيه ـ كما سنرى ـ ضعيف لأنه يقوم على مجرد التنظيم الظاهري الذي لا يحسب للخلق حسابا ومن ثم كان بعيدا عن فكرة الحلال والحرام المبنية على بواطن الأمور.

وأما التشريع الإسلامي الدولي، فإن عنصر العقيدة هو الأساس في قسم العبادات وعنصر هام جدا في المعاملات، ولذلك فهو في هذا النوع من المعاملات يعطي الأفعال أحكامها من الحل والحرمة، حتى أن القرآن العظيم يعبر ـ غالبا ـ عن المشروعية بالحل وعن عدم المشروعية بالحرمة أو عدم الحل: {وأحل الله البيع وحرم الربا}(1)، {ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث}(2)، ومثله في السنة الشريفة:«كل المسلم على المسلم حرام ماله ودمه وعرضه»(3).

وتعابير الفقهاء في ذلك كثيرة متنوعة، فهذا تصرف حرام وذلك حلال يحرم البيع إلى غير ذلك(4). ومرد ذلك إلى أن الشارع لا ينظر إلى ظواهر الأمور وصور الأفعال، بل ينظر إلى بواطنها وحقائقها في واقع الأمر(5): «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»(6).

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 275.

(2) سورة الأعراف ـ الآية 157.

(3) الحديث أخرجه مسلم في البر والصلة ـ حديث رقم 4650، وأخرجه الترمذي في البر والصلة ـ حديث رقم 1850.

(4) انظر ـ ((القرضاوي)) يوسف ـ الحلال والحرام في الإسلام ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ دمشق الطبعة ـ 13 ـ 1980 ـ ص24 ـ 25.

(5) انظر ـ ((شلبي)) محمد مصطفى ـ المدخل في الفقه الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص281، و((زيدان)) عبد الكريم ـ مدخل للشريعة ـ المرجع السابق ـ ص53.

(6) أخرجه أبو داود ـ كتاب الطلاق ـ رقم الحديث 1882، وابن ماجة ـ كتاب الزهد ـ رقم

فالشيء لا يكون حلالا إلا إذا كان حقا في حقيقته واتفق ظاهره مع باطنه، أما إذا أختلف الظاهر عن الباطن بأن كان حقا في ظاهره وباطنه على العكس من ذلك فإنه لا يكون حلالا، فالحكم الديني للأفعال يتبع حقائقها. ولكن لما كان الباطن أمرا خفيا يعجز الإنسان عن إدراكه أو يتعذر عليه ذلك، ولأجل استقرار حقوق الأفراد والشعوب والدول، وجريان الأحكام على أساس أمور ثابتة ومضبوطة وظاهرة فقد اعتبر التشريع الإسلامي الدولي الظاهر وجعل صحته قرينة على صحة الباطن، وجعله مناطا لتعلق الحقوق وثبوت الآثار. ولكن الشيء يبقى بعد ذلك متصفا بالحل والحرمة بناء على حقيقته الباطنية، لأن الحكم الظاهر لا يصير الحلال حراما ولا الحرام حلالا، وبالتالي لا يصح للدولة الإسلامية أن تبيح لنفسها فعل الحرام وإن أباحت لها ذلك العدالة بناء على ظاهر الفعل، ولا تطلب حقا ليس لها وإن أمكنها إثباته قضاء، يدلنا على ذلك قول الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈〈∑ 〈©〉©: «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه شيئا بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها»(1).

أما إذا ظهر الباطن ظهورا كافيا، وتكشفت حقيقته فالعبرة به لا بالظاهر سواء كان هذا الظهور بدلالة الحال أو بشرط في معاهدة أو اتفاق.

وإذا كانت العلاقات الدولية في العصر الحاضر تقوم على أساس المعاهدات والاتفاقات، وجلها بين الأقوياء، وهي في كثير من الأحيان يقصد بها تقرير مصير الضعفاء من غير إرادتهم. وكثير منها قوامه بسط النفوذ في السلم، فإنه من المؤكد أن العلاقات الدولية في الإسلام ((تقوم على العدل، وكل اتفاق يقوم على غير العدل لا يكون لازما ولا مقبولا، ولا مأخوذا به في الإسلام، لأن الظلم في كل صورة منهي عنه في الإسلام))(2)، فالله تعالى يقول: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان}(3).

الحديث 4217.

(1) الحديث متفق عليه - أخرجه البخاري في كتاب المظالم والغصب - رقم الحديث 2458، وفي كتاب الهبة - رقم الحديث 2680 وغيرها، وأخرجه مسلم في الأقضية - رقم الحديث 3231 - 3232، كما أخرجه النسائي في آداب القضاة - رقم الحديث 5506.

(2) ((أبو زهرة)) محمد -المجتمع الإنساني في الإسلام - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ - ص 11، 12.

(3) سورة النحل - الآية 90.

فكل معاهدة أو اتفاق يعقد مبنيا على ظلم ببسط النفوذ على الضعفاء أو بإرهاقهم أو بتقسيم أرضهم، أو تجويعهم يكون باطلا بحكم الإسلام، لأنه مبني على أمر محرم والنبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌈∑ ⁄©〈© يقول: «كل صلح جائز إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا»(1).

ولا شك أن مراعاة الجانب العقدي في المعاهدات، وما يترتب عليه من وصف الفعل بالحل والحرمة بناء على حقيقته وباطنه، يجعل المسلم لا يقدم على تصرف إلا إذا كان حلالا، كما يجعله لا يتمسك ولا يطالب بشيء لاحق له فيه وإن كان يمكنه إثبات ذلك قضاء (2).

ولا ريب أن هذا كله يدعو إلى الاطمئنان في المعاملات، فهناك رقابة عقيدية على سلوك الدولة في علاقتها مع الدول الأخرى أيا كان هذا الغير، زيادة على الرقابة القانونية على هذه العلاقة، وفي هذا أعظم ضمان لحسن تنظيم علاقات الدول، وعدم ضياع الحقوق على أصحابها.

إذا كان للعقيدة كل هذا الأثر على التشريع الدولي، فإلى أي مدى يتم الخضوع الطوعي للتشريع الإسلامي ؟ وما مدى الامتثال له؟ ذلك ما أوضحه في النقطة التالية:

II - الامتثال الطوعي لأحكام التشريع الإسلامي.

إن الخضوع للتشريع الإسلامي الدولي رغبة واختيارا، وللقانون الدولي العام قهرا وإجبارا.

فالعقاب الأخروي المقرر في الإسلام لعصاة التشريع والمخالفين مع ما تقرر بجانبه من ثواب الطائعين الممتثلين، وما فيه من عنصر العقيدة الموقظ للضمير، والأخلاق الداعية إلى الاستقامة، كل ذلك يهّيئ النفوس للخضوع له عن رضا ورغبة، لأن الإيمان بالله المطلع على سرائر النفوس ونواياها، الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء يجعل الإنسان دائما على حذر من المخالفة. فإذا وقع فيها لم يحاول الإفلات من جزائها، وهذا سر قوله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌈∑ ⁄©〈©: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»(3). كما أن عنصر الثقة بالشارع الحكيم وأنه لا يشرع إلا ما فيه

(1) الحديث أخرجه الترمذي في الأحكام - رقم الحديث 1272، وأخرجه ابن ماجة في الأحكام - رقم الحديث 2344.

(2) ((زيدان)) عبد الكريم - مدخل للشريعة - المرجع السابق - ص53.

(3) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان - حديث رقم 86 - 87، وأخرجه الترمذي في الإيمان - رقم الحديث 2549.

مصلحة المكلفين لعلمه بأحوالهم، حاضرها ومستقبلها، ظاهريا وباطنيا، تحمل المكلفين على تقبل ذلك التشريع والعمل بنفس راضية مطمئنة(1).

وأما القانون الدولي العام، فلا أثر فيه لمعتقد ولا خلق، وأن واضعيه لا يعرفون من مصالح الناس إلا ظاهرها وقد تشتبه عليهم، أو يتدخل فيها عنصر الهوى فتنعدم الثقة بينهم وبين المكلفين، فلم يبق حافز للعمل به إلا خوف العقاب وعدم إثارة الرأي العام الدولي، أو بطش الدول الكبرى المنفذة له ـ كما حدث في حرب الخليج الثانية على وجه الخصوص ـ فخوف العقاب هو المانع من المخالفة، بل من إعلان المخالفة على التحقيق ـ وهذا يحصل مع الدول الكبرى التي تخشى الرأي العام الدولي ـ فمتى سنحت للمرء فرصة الإفلات من العقوبة ارتكب ما أرتكب إشباعا لشهوته وتحقيقا لرغباته، فامتثالها إذن يكون تحت تأثير الخوف والقهر(2).

ويؤكد ذلك الفرق ويوضحه ما روي من وقائع عديدة تنادي بأن عنصر العقيدة أكسب التشريع الإسلامي هيبة واحتراما دونها بكثير هيبة الجزاء المقدر في القانون الدولي العام، حتى كان المسلمون الأولون يؤثرون رضا الله على كل ما عداه، فيعترف الواحد منهم اعترافا صريحا بالحقيقة وهو يعلم أن عقابا دنيويا مؤلما ينتظره من وراء هذا الاعتراف.

ولا يتبادر ن إلى الذهن أن الأمر يتعلق بقصة ماعز(*)إن الأمر يتعدى ذلك فقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بعثا إلى اللات والعزى فأغاروا على حيٍّ من العرب فسبوا مقاتلتهم وذريتهم، فقالوا: يا رسول الله أغاروا علينا بغير دعاء، فسأل النبي ∏⟩⌉ ∩⟨⟨∑ ∨⟨⌇∑ ⌈©⟨© أهل السرية فصدقوهم. فقال النبي ∏⟨⌉ ∩⟨⟨∑ ∨⟨⌇∑ ⌈©⟨©: «ردوهم إلى مأمنهم ثم ادعوهم»(3).

---

(1) انظر على الخصوص:

- ((منصور)) علي علي ـ الشريعة والقانون الدولي ـ المرجع السابق ـ ص50 51.
- ((شلبي)) محمد مصطفى ـ المدخل في الفقه الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص284.

(2) ((شلبي)) محمد مصطفى ـ المدخل في الفقه الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص285

(*) ما عز هو رجل جاء إلى رسول الله ∏⟨⌉ ∩⟨⟨∑ ∨⟨⌇∑ ⌈©⟨© فشهد على نفسه أربع مرات أنه أصاب امرأة حراما ورسول الله يُعرض عنه، فأقبل في الخامسة فسأله عن فعله صراحة من غير كناية... قال: فما تريد بهذا القول؟ قال: أريد أن تطهرني يا رسول الله، فأمر به فرجم)). ـ ((شلبي)) الشيخ مصطفى شلبي ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ المرجع السابق ـ ص 233.

(3) الحديث أورده المتقي الهندي في كنز العمال ـ تصنيف نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ 1998 ـ الجزء الرابع ـ ص 478 ـ 479.

ومن الروايات كذلك، نهي الرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〉© الذين قتلوا ابن أبي الحُقيق عن قتل النساء والولدان. قال: فكان الرجل منهم يقول: برّحت بنا امرأة ابن أبي الحُقيق بالصياح فأرفع السيف عليها ثم أذكر نهي رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〉© فأكف، ولولا ذلك استرحنا منها»(1). ويشهد لذلك حديث عكرمة الذي أخرجه أبو داود في المراسيل أن النبي ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〉© رأى امرأة مقتولة بالطائف فقال: «أَلَمْ أَنْهَ عن قتل النساء، من صاحبها؟ فقال أحد الجنود: أنا يا رسول الله أر دفتها فأرادت أن تصرعني فتقتلني فقتلتها، فأمر بها أن توارى»(2).

ثم انظر إن شئت إلى أحكام الأسرى والجرحى، فالعطف والرحمة بهما لا تقف عند حد النصوص فقط، بل تتعداها إلى ما هو قيم ومثل عليا وأخلاق، ويتم ذلك طواعية وبرغبة صادقة أساسها الإيمان، وإلا كيف نفسر الروايات المختلفة في هذا المجال. قال أبو العاص بن الربيع: كنت مستأسرا مع رهط من الأنصار ـ جزاهم الله خيرا ـ كنا إذا تعشينا أو تغذينا آثرونا بالخبز وأكلوا التمر، والخبز عندهم قليل، والتمر زادهم، حتى أن الرجل تقع في يده الكسرة فيدفعها إليَّ، وكان الوليد بن المغيرة يقول مثل ذلك ويزيد قال: وكانوا يحملوننا ويمشون»(3).

ومن ثم، فالعقيدة لا أثر لها في منع العقول من البحث والنظر، ولا في الدعوة إلى الكسل والاستسلام، لأن النصوص أوجبت النظر والبحث، ودعت إلى العمل ورغبت فيه: {يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم}(4). وبصرت الإنسان بسنن الله في هذا الوجود ونتائجها، سواء منها ما تعلق بالنفس، أو بالمجتمع البشري، أو بالكون، أو بمسار التاريخ...الخ استهداء بحقائقها في الكشف عن أسرار هذا الوجود والانتظام في سلك قضاياها وقوانينها، وليدرك أن ليس شيئا في الوجود الإنساني والكوني وآفاقهما خلق عبثا ولعبا ولا لهوا ولا صدفة بدليل تكليف الإنسان بالنظر في ملكوت السماوات والأرض(5).

---

(1) أورده المتقي الهندي ـ كنز العمال ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 166.

(2) الحديث أورده المتقي الهندي ـ كنز العمال ـ الجزء الرابع ـ المرجع السابق ص 482.

(3) «الرازي» فخر الدين ـ التفسير الكبير ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1990 ـ الجزء 30 ـ ص 245.

(4) سورة النساء ـ الآية 26.

(5) {أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء}. [سورة الأعراف ـ الآية

كما أنه لا أثر لها في وجود أحكام سرية غير مكتوبة لا يعلمها إلا بعض الخاصة الذين يميزون بشعار خاص، لأن أحكامه كلها مقررة مكتوبة لا سرية فيها.

وليس من آثارها كذلك ((وجود سلطة دينية يتزعمها طائفة من الناس تكون لهم الوساطة بين الله وبين خلقه، يهبون لمن أطاعهم الغفران، ويقررون لمن خالفهم الحرمان))(1).

ليس فيه ذلك لأن الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌈∑ ⌉©〈© ذاته لم ينصب نفسه واسطة بين الناس وخالقهم ولم يضع في يده غفرانا لمذنب... وكيف يفعل ذلك بعد أن حدد الله وظيفته؟ {إن عليك إلا البلاغ}(2)، {إنما أنت منذر ولكل قوم هاد}(3)، {فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر}(4).

إن الصفة الدينية لا ترضى من الفعل بماديته الظاهرة، بل تراها تحكم العلاقة بين التشريع الدولي وبين الملكات المستقرة في الفطرة توحيدا للغاية، وتحقيقا للمقاصد العليا والقيم الإنسانية الخالدة، وتلك من أهم وظائفها في الحياة.

من أجل هذا نرى الإمام الغزالي يقول: ((الدين أصل والسلطان(*)حارس، وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع))(5).

ومن هنا لا تحفل العقيدة إلا بروح الفعل وباطنه، لا بصورته المادية الظاهرة، «إنما الأعمال بالنيات»(6)، وذلك لأن روح الفعل تتعلق بغايته والباعث عليه، وهذا عامل حاسم في توحيد الغايات والبواعث، وأساس ذلك كله العقيدة الحقة.

[185

(1) ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ المرجع السابق ـ ص69.

(2) سورة الشورى ـ الآية 48.

(3) سورة الرعد ـ الآية 7.

(4) سورة الغاشية ـ الآية 21.

(*) يقصد الإمام الغزالي بالسطان هنا ((الدولة)).

(5) ((الغزالي)) أبو حامد ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ المرجع السابق ـ ص105

(6) الحديث أخرجه البخاري في بدء الوحي ـ رقم1، ومسلم في كتاب الإمارة رقم الحديث 1907. وأخرجه ابن ماجة في الزهد ـ رقم 4217.

إن العقيدة الحقة الراسخة ذات أثر بالغ يربو على أثر العلم والمنطق في تصرفات الإنسان فردا أو جماعة، ذلك لأن العقيدة من شأنها أن تخلق حالة تأثيرية تملك على صاحبها إخطار نفسه فتتجه به الوجهة التي يرسمها التشريع بإخلاص وتجرد، بحيث تسد كل وليجة للإفلات من أحكامه، أو التحايل عليه على النحو الذي يرى في القانون الدولي الوضعي.

سجلنا في الفقرات السابقة أن التشريع الإسلامي يفترق عن القوانين الوضعية في أنه لا يهتم بظواهر الأمور فقط، بل ينظر إلى حقائقها، ولذا فحظه من الأخلاق كبير جدا، وارتباطه شديد بفكرة الحلال والحرام.

وفي الفرع الثاني أحاول توضيح مدى اتصاف الأحكام بالحل والحرمة وأثر ذلك على التشريع الإسلامي الدولي؟

الفرع الثاني: الحل والحرمة في التشريع الإسلامي.

التحريم تدبير إلهي حكيم لتوجيه فاعلية الإنسان ـ أفرادا وجماعات وشعوبا وأمما ـ في رفعه القواعد من الحياة الإنسانية، حيث أفرغه الله تعالى في تشريع آمر ملزم بالانتهاء حماية للإنسان نفسه، وردا إلى سلامة فطرته: {فطرة الله التي فطر الناس عليها}(1) وتنمية لطاقاته وتمكينا له من استثمارها على الوجه الأكمل، عونا له على أداء تكاليفه الشاقة، ووقاية للمجتمع البشري كله من أن يؤول به الفساد إلى سوء المصير (2).

وليس من المتصوَّر إذن أن يستسيغ العقل أو يستمرئ الوجدان من المحرمات أو البغي، أو أن تستجيب لذلك الحاسة الفطرية لأن الأصل فيها الخير: {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم}(3). ((وهذه مضار ومفاسد بيّنة من شأنها أن تحمل النفس على أن تغتال حقوق الغير وتهضمها، أو تبعث على الاجتراء على المحرمات، فتسفك الدماء وتدمر العمران، وتهتك الأعراض، وتستبيح ثروات الشعوب المستضعفة المقهورة في الأرض وتقتلعها من ديارها لتستوطنها ـ كما هو جار في فلسطين ـ وتحط من الكرامة الآدمية التي ميز الله بها بني آدم. ثم تأتي تلك المفاسد وكبائر الإثم

---

(1) سورة الروم ـ الآية 30.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ التحريم تدبير إلهي حكيم لتوجيه فعالية الإنسان في رفعه القواعد من الحياة الإنسانية ـ مجلة الفكر الإسلامي ـ العدد12 ـ السنة 15 ـ ديسمبر 1986 ـ الجزء الأول ـ ص50.

(3) سورة التين ـ الآية 4.

والطغيان آخر الأمر على المجتمع البشري كله فتدمره تدميرا ـ على حد تعبير القرآن العظيم(*) ـ لفقدانه ما به قوام إنسانيته من القيم والمثل العليا الخالدة، ولا قيام لشيء من دون عناصره التكوينية))(1).

والأمر وزان النهي كلاهما واجب الامتثال، والنهي مناط التحريم، بل التحريم مقدم على الأمر في شرع الله من حيث وجوب الامتثال عند التعارض للقاعدة المستقرة التي مؤداها: ((أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)) (2)، بشرط أن تكون الأولى موازية للأخرى أو تزيد عنها(3).

هذا، ولاهتمام الشارع بالمنهيات على نحو آكد من المأمورات خاطب الرسل أنفسهم بالتزام الطيبات إشارة إلى وجوب الانتهاء عن الخبائث وعن المحرمات، لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده مثل قوله تعالى: {يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم}(4).

ونشأة خطورة التحريم في الإسلام هو في مخاطبة الرسل عليهم السلام على الرغم من عصمتهم، إشارة إلى أنه لا يتسامح فيه مع أحد ولو كان رسولا مصطفى، لاتصاله بعمران العالم واستقامة أمر المجتمع الدولي قوة، ومنعة، وتقدما، وإنسانية.

ومما يؤكد كذلك خطورة هذا المعنى، اقتران الطيبات بالعمل الصالح الذي يقصد به عمران الدنيا، ذلك لأن اكتساب وسائل العيش الطيب المعبر عنه بالأكل فرع عن العمل الصالح، بل هو سبيل ممهد إليه مما يدل بالمفهوم المخالف على أن العكوف عن معاقرة الخبائث والمحرمات من شأنه أن يصرف عن العمل الصالح المثمر البناء أبدا.

ومن هنا نشأت خطورة التحريم في التشريع الإسلامي، وخوطب به الرسل صراحة وإيماء وهو ـ في الواقع ـ خطاب للأمم التي أرسلوا إليها لأن من المقرر أصوليا أن خطاب الرسول خطاب لأمته ما لم يرد دليل الخصوصية

(*) {وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا} [الإسراء ـ الآية 16].

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ التحريم تدبير إلهي حكيم لتوجيه فعالية الإنسان ـ المرجع السابق ـ ص51.

(2) ((الزرقا)) أحمد ـ شرح القواعد الفقهية ـ تقديم الزرقا مصطفى أحمد، عبد الفتاح أبو غدة ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1983 ـ ص151 ـ 152.

(3) انظر ـ ((الشاطبي)) أبو إسحاق ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 225

(4) سورة المؤمنون ـ الآية 51.

[1]، تتوجيها عاما للملكات والقوى النفسية وتنظيما لفاعلية الإنسان ـ فردا كان أو جماعة ـ بوجه عام تحقيقا للصالح العام وضبطا للموازين، وإجراء لمقتضيات السنن في دقة وإحكام، وتشييدا لصرح الحياة الإنسانية في أرقى مستوى [2].

وعلى هذا الأساس، فالتحريم ليس تضييقا على الأمم والشعوب في معايشهم ولا إيقاعا لهم في العنت: {ولو شاء الله لأعنتكم}[3]، والحرج: {وما جعل عليكم في الدين من حرج}[4]، ولا افتئاتا على مصالحهم الدنيوية المعقولة أو إهدار لها ولا حدا لهم عن مشتهياتهم، ولا حرمانا من أطايب الرزق: {قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق}[5] التي خلقها لهم.

ومما لا ريب فيه أن الفساد المستشري، واستضعاف الشعوب والاستعمار والاستكبار في الأرض، والظلم، والعدوان، والبغي..... الخ من أكبر أسباب تدمير الحياة الإنسانية نفسها، لذا كانت من الكبائر والتحريم فيها أشد طلبا للحكم على قدر الدليل.

أما كونها من كبائر الإثم فلقوله تبارك وتعالى: {ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون}[6]، لأن كل ذلك ينابذ القيم العليا التي هي قوام الحياة الإنسانية. ولا ريب أن لا قيام لشيء مع ما ينافيه، ومن هنا كان الدمار والهلاك، الأمر الذي يستوجب بالبداهة إقامة الحياة الإنسانية على أساس من الحق والعدل المطلق، وخلال الخير والفضائل، وهو ما جاء به الإسلام.

والتحريم كما يجري في الماديات التي هي على النقيض من الطيبات، هو جار أيضا في المعنويات، وبذلك تتكامل الوسائل المتخذة

---

(1) ((الزركشي)) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله ـ البحر المحيط في أصول الفقه ـ حرره عمر سليمان الأشقر ـ راجعه عبد الستار أبو غدة وعمر سليمان الأشقر ـ دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع ـ الغردقة ـ مصر ـ الطبعة الثانية ـ 1992 ـ الجزء الثالث ـ ص166 وما بعدها.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ التحريم تدبير إلهي حكيم لتوجيه فعالية الإنسان ـ المرجع السابق ـ ص52.

(3) سورة البقرة ـ الآية 220.

(4) سورة الحج ـ الآية 78.

(5) سورة الأعراف ـ الآية 32.

(6) سورة الروم ـ الآية 41.

ـ ماديا ومعنويا ـ وتتكافل في معالجة النفس الإنسانية رصدا لها لتدبير المجتمع البشري على نحو يصون كيانه المادي والمعنوي على سواء. بل إن وقاية الكيان المعنوي للأمم من أن تتطرق إليه عوامل الوهن وإن إزالة كافة العوائق ـــ من أسباب التخلف ـــ أثرا في تقدمها وتحصينها من العوائق المادية المؤثرة في توهينها، أو النيل من مقومات بنيانها الحضاري (1).

هذا، ومرد تحريم المعنويات مثل التسلط، وتفتيت القوى والاستضعاف والاستعمار، والقهر، واستلاب الثروات، وإفساد ذات البين وإشعال نار الفتنة الطائفية والعنصرية، وهو ما تجنح إليه الدول الاستعمارية عادة تحت شعارها ((فرق تسد))، ومن شعار ((الحق للأقوى)) إلى غير ذلك من الشعارات والمبادئ التي تتنافى وروح الإسلام رأسا وتناقض مبادئه وأصوله العامة الثابتة التي تتعلق بالمصلحة الإنسانية العليا مما كان سببا مفضيا إلى استضعاف الشعوب المقهورة في بلادها، ونشوء ظاهرة الاستعلاء والاستكبار في الأرض لتكون أمة هي أربى من أمة، ومن تحكيم القوة في العلاقات الدولية.

هذا، ولا يخفي هذا الوجه من الشناعة التقدم المادي في اختراع الأدوات الأخرى من وسائل التقنية التي تيسر سبل الحياة، وتقتصد من الجهد الإنساني المبذول، بل أن ما تشيده هذه الوسائل من معالم الحضارة المادية لا تلبث أن تأتي عليه الهيمنة الدولية بالنقض والتدمير، ولا سيما في البلاد المتخلفة، وهو ما حذر منه القرآن العظيم وحرمه تحريما باتا في مثل قوله تعالى: {ولا تعثوا في الأرض مفسدين}(2)، وقوله Y: {ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها}(3).

ولذلك فالأعراف الدولية(4)، وكذلك التقاليد المستحكمة في نفوس الدول لا تقوى على تغيير أساسيات الإسلام وأصوله العامة الثابتة إذا كان بينهما تناف أو تضاد. ولا يجوز استبدالها بها لأن التشريع

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ التحريم تدبير إلهي حكيم لتوجيه فعالية الإنسان في رفعه القواعد من الحياة الإنسانية ـ العدد 13 ـ جانفي 1986 ـ الجزء الثاني ـ ص24، 25.
(2) سورة هود ـ الآية 85.
(3) سورة الأعراف ـ الآية 56.
(4) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ التحريم تدبير إلهي حكيم لتوجيه فعالية الإنسان ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص26 وما بعدها.

الإسلامي الدولي ليس محكوما بالأعراف المتغيرة والتقاليد الموروثة المنافية، مهما استحكمت معاقدها في النفوس واستقر أمرها على الصعيد الدولي بل هو حاكم عليها جميعا، ((إلا إذا كانت تستند أساسا إلى مصلحة جدية حقيقية معقولة ومعتبرة، بحيث تحافظ على مقصد من المقاصد الأساسية))(1).

ومن البديهي أن كل ما ينكره التشريع الإسلامي الدولي من الأعراف واجب التغيير والإزالة، لأنه حاكم على كل أولئك ومحكم فيها لقوله تعالى: {يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر}(2)، ولقوله ∏〈⌈ ∩〈〈∑ ∨〈 ∑⌈ 〈©〈©〈©: «من رأى منكم منكرا فليغيره...» (3).

وبذلك كان العرف الصحيح عاملا فعالا في تيسير سبل الحياة من جهة، وعنصرا هاما من عناصر التطور في الاجتهاد التشريعي الدولي في الفروع استجابة لمصالح الشعوب والدول من جهة أخرى.

إن الصفة الدينية تجعل أحكام التشريع الدولي مبنية على فكرة الحلال والحرام، وهو مبدأ أقوى أثرا وأكثر فعالية ـ كما لاحظنا ـ من مبدأ الجائز والممنوع في القانون الدولي العام، لأن وصف الشيء بالحل والحرمة مرتبط بالجزاء الأخروي، فيفضي إلى أقصى درجة من الطاعة والالتزام ظاهرا وباطنا، من قِبل الدولة والأفراد، وذلك عائد على التشريع الإسلامي الدولي بأحسن النتائج، ومثل هذا لا وجود له في القانون الدولي العام.كما يمتاز التشريع الإسلامي الدولي عن القانون الدولي العام الذي يقرر جزءا دنيويا فقط على المخالفة بأن لديه نوعين من الجزاء على المخالفات:

- الجزاء الدنيوي من عقوبات مقدرة على الأعمال الظاهرة للناس.
- والجزاء الأخروي على الأعمال غير الظاهرة للناس.

كما أن الجزاء في التشريع الإسلامي الدولي إيجابي وسلبي، إيجابي لأن فيه ثوابا على طاعة الأوامر وامتثالها، وسلبي لأنه يقرر ثوابا على اجتناب النواهي والمعاصي والكف عنها.

---

(1) الإمام ((الشاطبي)) أبو إسحاق ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص4 5.
(2) سورة التوبة ـ الآية 71.
(3) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان ـ رقم الحديث 49، وأبو داود ـ رقم الحديث 1440 و4340، والترمذي ـ رقم الحديث 2172.

أما القانون الدولي الوضعي فيقتصر على تقرير جزاءات سلبية على مخالفة أحكامه، دون تقرير ثواب على حالة امتثال قواعده.

أشرنا فيما مر معنا من مباحث أن أساس الصفة الدينية هي العقيدة ، وهذه الأخيرة ترتبط بمختلف شؤون الحياة بما فيها التشريع الإسلامي الدولي .وعليه ، ما المقصود بالتشريع الإسلامي الدولي ؟

ذلك ما أوضحه في الفصل الثاني .

الفصل الثاني

مفهوم التشريع الإسلامي الدو

الفصل الثا

مفهوم التشريع الإسلامي الدو .

إن التنظيم الدو يكن معروفا حقيقة العصور الدينية الأو ، اليهودية والنصرانية . إذ يكن أمامها علاقات دولية تتطلب مثل هذا التشريع .

و جيء الإسلام أتى بتشريع دو كامل ا ب أن تكون عليه علاقات الدول ببعضها البعض حال السلم وا رب . وكانت هذه الصلات والعلاقات ضع لقواعد

مفصلة مستمدة من القرآن العظيم والسنة النبوية الشريفة ....إ ، واطرد إتباعها يع العصور .

وعليه ، ما مع التشريع الإسلامي الدو ؟ وما هي خصائصه ؟ وما هي مصادره ؟

ذلك ما أعا ه ا باحث التالية :

ا بحث الأول : مدلول التشريع الإسلامي الدولي.

قبل إعطاء تعريف للتشريع الإسلامي الدولي ، أجد لزاما عليّ إعطاء لمحة عن نشأة هذا التشريع.

ولتوضيح ذلك قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:
تناولت في **الأول** نشأته.
وعالجت في **الثاني** تعريفه.

المطلب الأول : نشأة التشريع الإسلامي الدو .

فطر الإنسان ـ بل كل حيوان ـ على أن يفرق بالغريزة بين الأجانب وذويه. وما كان الإسلام ـ وهو دين الفطرة(*) ـ أن يتجاهل هذه الدوافع الفطرية، بل أقرها ثم هداها إلى أقوم طريق ووقاها سوء الاستعمال ودفع عنها شر التعسف والمغالاة(1).

وفكرة التشريع الدولي تفترض قبل كل شيء الاعتراف بضرب من المساواة واشتراك المصالح وتبادل الحقوق والواجبات بين مختلف الأمم، وهذا لم يكن ليتفق والنظريات اليونانية والرومانية(2).

فأما قدماء اليونان، فإنهم كانوا يتعاملون فيما بينهم على قدم المساواة أو قريبا من ذلك وينظرون إلى الشعوب غير اليونانية نظرتهم إلى كائنات جد منحطة، فالفطرة كما قال أرسطو: ((هي التي أرادت أن يكون البرابرة لليونان عبيدا،

(*) {فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله} سورة الروم ـ الآية 30.

(1) انظر: ((ابن قيم الجوزية)) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ـ أحكام أهل الذمة ـ حققه وعلق عليه صبحي الصالح ومحمد حميد الله ـ مطبعة جامعة دمشق ـ الطبعة الأولى ـ 1961 ـ ص 75.

(2) انظر: ((دراز)) محمد عبد الله ـ القانون الدولي العام والإسلام ـ المجلة المصرية للقانون الدولي ـ المجلد الخامس ـ (1945) ـ ص2.

فليتصرف القائد اليوناني في كل بربري كما يشاء وكما تملي عليه الظروف والأحوال، لأن مصير غير اليوناني معلق بكلمات تتبس بها شفتاه)) (1).

وكذلك كان الأمر في التشريع الروماني، فإنه لم يكتف بأن وضع نوعين متباينين من القوانين: أحدها للمواطنين ـ القانون المدني ـ والآخر لسكان البلاد الممتلكة ـ قانون الشعوب ـ بل إنه لم يكن يعرف في الصلات الخارجية إلا قانون القوة الباطشة، فلم يجعل للأمم الأخرى حقا في دفاعها عن نفسها ولا في أمنها ودعتها، وإنما كان دستورها في نظره "العبودية أو الفناء" (2).

وإذا كان قد اتفق لروما(*) ((في بعض الأحيان أن وضعت معاهدات سلمية على وجه دون وجه، فلم يكن ذلك راجعا إلى أن هناك قانونا يقضي بهذا الشرط المعين أو ذاك، بل كان مصدره محض التفضل أو السعي وراء الأغراض والمنافع)) (3).

أما اليهود فقد اقتنعوا بأن على الأميين(**)ـ أي غير بني إسرائيل ـ أن يقوموا بخدمتهم ويقبلوا تسلطهم عليهم لأنهم شعب الله المختار، فإن رضي الأميون وإلا قتلت مقاتلتهم، وسبيت ذراريهم، وغنمت أموالهم)) (4).

وتكرر في سفر صامويل الأول إبقاء هذه الأوامر بمثل هذه اللهجة العنيفة المدوية المجلجلة: وهكذا يقول رب الجنود: ((قد افتقدت ما صنع عماليق بإسرائيل، وكيف وقفوا لهم في الطريق عند خروجهم من مصر، فَهَلُمَّ الآن اضرب عماليق وأبسل(*) جميع مالهم ولا تعف عنهم، بل اقتل الرجال والنساء والصبيان والرضع والبقر والغنم والإبل والحمير!!)) (5).

ولما اعتنق أهل أوروبا الملة المسيحية بعد العصور المظلمة لم يجدوا في الإنجيل ما يبصرهم بالمسائل الدولية ويهديهم إليها. ففي إنجيل يوحنا قول

---

(1) نقلا عن ((منصور)) علي علي ـ المرجع السابق ـ ص 25.

(2) علي عبد الحميد محمود ـ محمد رسول الله ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1966 ـ ص 17.

(*) لمزيد من الاطلاع عن علاقات روما بغيرها من الشعوب والدول راجع:
Betti Emilio - Diritto Romanio - tome 1 - Pardoua Amilani - 1947 - p 14 et ss.

(3) انظر: ((جنينة)) سامي ـ القانون الدولي العام ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ الطبعة الثانية ـ 1938 ـ القاهرة ـ ص 63.

(**){ذلك بأنهم قالوا: ليس علينا في الأميين سبيل} [سورة آل عمران ـ الآية 75].

(4) سفر التثنية ـ الإصحاح 20 ـ الآيات 10، 14 ـ الكتاب المقدس ـ كتاب الحياة ـ ترجمة تفسيرية ـ جي سي سنتر ـ مصر الجديدة ـ القاهرة ـ الطبعة الرابعة ـ 1992 ـ ص 255.

(*) أبسلْ: أي املِكْ وارتهنْ.

(5) سفر صامويل الأول ـ الإصحاح 15 ـ الآية 1، 3، المرجع السابق ـ ص 371.

سيدنا عيسى: ((ليست دولتي من هذه الدنيا)). وفي إنجيل لوقا قوله: فقال لهم: ((أدوا ما لقيصر لقيصر، ولله ما لله))(1).

ولم يجد النصارى مناصا من اتخاذ سنة القياصرة منهاجا يحتذونه في الروابط الدولية، فسموا دولتهم منذ عهد شارلمان "Charlemagne" - معاصر للخليفة هارون الرشيد - الإمبراطورية الرومانية المقدسة. وكانت تلك الدولة تدعي أن كرة الأرض جميعا ملك لها، مع أنها لم تكن تملك عشر معشارها.

ومن العجيب أن البعض من علماء الغرب يحسبون الآن تلك الدعوة حقا ويسلمون بها تسليما، فها هو ذا (أوبنهايم Openheim) يقول: ((حسب العالم المتمدن في القرون الوسطى أن يأخذ بحقوق روما الداخلية، مستغنيا بها عن الحقوق الدولية التي لم يكن إليها حاجة، ولا كان لها مكان))[1] .

لكن هؤلاء الأوروبيين لم يجدوا في المسيحية طلبهم من القوانين والنظم الدولية فانطلقوا في شؤون الحرب والسلم، وفي معاملة الشعوب يتصرفون تبعا لأهوائهم، ولم يكن لهم من مثالية المسيحية شيء، حتى قال "غروسيوس" Grotius(*) في مقدمة كتابه "قانون الحرب والسلم" ما نصه:

---

(1) إنجيل يوحنا - الإصحاح 18 - الآية 26 - المرجع السابق - ص 122.

(1) Openheim . L – International Law A Tretise – Lougmans , Green And co – London , New York , Toronto – 7 eme éditions – 1948 – tome 1er .

(*) لعلي لا أكون مبالغا إذا قلت: إن كتابه "قانون الحرب والسلم" هو ترجمة حرفية لكتاب "السير الكبير" لمحمد بن الحسن الشيباني، خاصة وأن الغرب لم تكن لديه تقاليد سابقة في هذا الميدان، اعتمادا على شهادة (غروسيوس Grotius) نفسه، بعكس المسلمين الذين زودهم القرآن العظيم والسنة الشريفة بكَمٍّ هائل من الأصول والمبادئ في هذا الصدد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن (غروسيوس Grotius) كان منفيا بالأستانة إلى غاية سنة (1640) حيث التقى هناك بالمستشرق الإنجليزي (إدوارد بوكوك Edward Pocock) وكان هذا الأخير أستاذا للغة العربية في جامعة أوكسفورد، وفي أثناء رحلة (بوكوك Pocock) إلى استنبول بحث مع (غروسيوس Grotius) ترجمة رسالته عن حقيقة الديانة المسيحية إلى العربية ونشرها في الشرق. ولعل (غروسيوس Grotius) يكون قد طلب من (بوكوك Pocock) في مقابل ذلك ترجمة كتاب السير الكبير إلى اللغة اللاتينية. وفي أسوأ الفروض يكون (غروسيوس Grotius) قد نقل أهم أفكار السير الكبير في كتابه "قانون الحرب والسلم". لمزيد من الاطلاع على دور المستشرقين وعن (غروسيوس Grotius). انظر: كامل عياد - صفحات في تاريخ الاستشراق - مجلة مجمع اللغة العربية - سوريا - المجلد 43 - الجزء الثالث (1968) - ص 574.

ومن المؤكد أن منظري القانون الدولي الوضعي قد استقوا مبادئهم من العقائد والمذاهب التي كانت سائدة آنذاك، والتي كانت إسلامية أو يونانية تولى نقلها المسلمون.

ذلك أنه يبدو من المستحيل في الواقع أن يكون القانونيون الإسبان كـ (فرانسيسكو دي فيتوريا Francisco De Vitoria) ومن بعدهم (غروسيوس Grotius) لم يقتبسوا شيئا من التشريع الإسلامي الدولي الذي ظل نفوذه سائدا في نهاية القرن السادس عشر. ومن الجائز أن نتصور فيما يتعلق بالعلاقات الدولية أن إسهام الدين الإسلامي كان حقيقة

«إن المسيحيين في عصرنا يقدمون في حروبهم على أعمال تستحي منها الوحوش أنفسها»(1).

والأغرب من ذلك أن البابا "نيقولا الرابع" "Nicolas 4" 1288 - 1292 والبابا أربانوس السادس 1378 - 1389 لم يجدا ضيرا في إصدار مثل هذه الفتوى الدينية التاريخية: «إن الغدر إثم ، لكن الوفاء مع المسلمين أشد إثما»(2).

وهكذا تشابهت أقوالهم وأقوال اليهود قبلهم: {ليس علينا في الأميين سبيل}(3).

وحتى بعد أن اعترفت الدول الغربية بغيرها - تركيا واليابان - كأعضاء يشتركون في الحياة الدولية لم يبلغ أن يكون حقا للدول غير النصرانية، بل كان منتهى أمره أنه عطاء تمنحه الدول النصرانية لغيرها بشروط، أهمها أن تكون ذات حضارة ومدنية، أي لديها القوة والمنعة الكافيتان لصد كل هجوم يشنه الكبار.

أما الدولة التي لا تمدن لها - أي لا قوة تحميها - فهي عرضة لأن تتحكم بمصيرها الدول الكبرى بالبغي والعدوان، وهذا جار إلى الآن(4).

ملموسة لأن القانون الدولي كان جزءا من الشريعة الإسلامية، هذا العلم الذي لم يكن مجهولا في الجامعات الأوروبية، على أن الذي نقل منه الغرب إنما هو طابعه العام. وفعلا فإن التشريع الإسلامي الدولي بما ينطوي عليه من القيم والمبادئ الأخلاقية، ومن المعالجات المجردة، قد قدّم للغرب المبدأين الأساسيين اللذين سيعتمد عليهما كل بناء لاحق للقانون ألا وهما:

- المساواة.
- حسن النية.

من ذلك أن التشريع الإسلامي الدولي لم يعزز فقط قاعدة "Pacta Sunt Servanda" المتعاقد عبد لتعاقده ولكنه أدخلها في العلاقات الدولية أيضا، فمكّن بذلك من التطور المنظم للقانون الاتفاقي الذي حل جزئيا محل الأعراف والعوائد». مارسال بوازار "Boisard Marcel" - من تأثيرات الإسلام المحتملة جدا على مؤسسي القانون الدولي في الغرب - محاضرات الملتقى الثالث عشر للفكر الإسلامي - تمنغاست - كتاب الأصالة - أوت، سبتمبر 1979 - الجزء الرابع - ص 238 - 239.

(1) Hugues Grotius - Le droit de la guerre et de la paix - Abasle - chez Emanuel Thourneiseurs - Tome 1 - M.D.C.C - XL VI

(2) Nys Ernest - Les origines du droit international - Bruxelles Alfraid castaigue - Paris - thorin et fils - 1894 - p 216 et ss.

(3) سورة آل عمران - الآية 75.

(4) انظر: «ابن قيم الجوزية» - أحكام أهل الذمة - المرجع السابق - تقديم محمد حميد الله - ص 81.

إن الأجنبي كان في الأصل في تلك النظم يعتبر عدوا، وقد ظلت اللغة اللاتينية تعتبر كلمة "Pegrinus" أي الأجنبي عدوا، وبقي معناها مزدوجا، فهو أجنبي وعدو في الوقت نفسه))(1).

وبمجيء الإسلام يوم جاء مع أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام وصولا إلى سيدنا محمد ∏〈⌉ ∩〈〈∑ ∨〈 ∑⌇ ⌈©〈© ليؤسس ويبني قواعد اللقاء بين بني آدم كلهم تجمعهم الحنيفية السمحة، وتفرق بينهم إذا كان لابد من تفرق نوازع الكفر، وتجاوز القيم، والتنازل عن مهمة الاستخلاف، ونكث العهد الذي أبرم بين الخالق والخلق منذ أن قالوا: {بلى شهدنا}(2). ولم يكن في برنامج الأنبياء كلهم، ولا فيما حملوه من رسالات ما يحمل على التفريق بين البشر أو الممايزة بينهم، إذ أن الجميع في سائر تلك الرسالات لآدم وآدم من تراب(3).

ومما مرت به البشرية ـ كما أشرت بإيجاز ـ فترات سادت فيها مفاهيم ومعايير وقواعد "العالميات المختلفة" التي حاول إقامتها الحثيون(4) والفراعنة والبابليون وكذلك الهكسوس والسومريون والأكاديون، ثم جاء من بعدهم العبرانيون والهيلينوين والرومان. وقد كانت كل تلك المحاولات تغفل عن الرؤية السليمة لطبيعة الكون والحياة والإنسان وعلاقتها بالخالق العظيم جل شأنه، وتحاول أن تقدس الذات وتحقر الغير.

وفي ظل غياب الرؤية السليمة لخالق الكون والحياة والإنسان اضطربت العلاقة بين هذه الأطراف، فلم يدرك بشكل مناسب علاقة الخالقية والمخلوقية، ولا قضايا التسخير والابتلاء والائتمان، وغاية الحق من الخلق، فكانت تغيب القواعد السليمة لبناء العلاقات بين الأمم والشعوب "علاقات التعارف فالتآلف والتعاون"، فلم تعرف الأرض سلاما ولم تعلو فيها راية الأمن عبر الأطوار التي مرت بها، حتى إذا جاءت الرسالة الخالدة الكاملة التي صدقت على تراث النبوات كلها، وأعادت تقيمه كاملا نقيا مصحوبا برؤية شاملة للكون والإنسان والحياة وعلاقتها بخالقها جل شأنه، وأوضحت قواعد الاستخلاف والابتلاء والتسخير والأمانة لترسي بذلك قواعد الأمن ودعائم الاستقرار ومنطلقات السلام، ولتقضي على كل وسائل السيطرة، سيطرة الإنسان على الإنسان ولتبني قواعد الحرية

---

(1) Lexique Français Latin - Henri Goelzer - 7eme édition - librairie garmien frères - Paris - p 377. et Larouse de XX siècle -librairie Larouse - Paris - vol 3 - page 324.

(2) سورة الأعراف ـ الآية 172.

(3) ((مصطفى)) نادية محمود ـ العلاقات الدولية في الإسلام ـ المقدمة العامة للمشروع ـ تقديم طه جابر العلواني ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ القاهرة ـ 1996 ـ ص 7.

(4) لمزيد من الاطلاع راجع:
Openheim. P - International law - Vol II - London - page 54..

والتحرر، وتحصر العبودية في الله، وتعيد الإنسانية كلها إلى الأصل الواحد(1). وكذلك حددت لهم المهمة الواحدة المشتركة(2)، وأوضحت لهم أن الأرض كلها بيت للإنسان باعتبار إنسانيته لا باعتبار شيء آخر، وأن في ضوء هذا الهدي، وفي ضوء هذه الرسالة تنتفي عوامل التسلط والجبروت والكهانة والكسروية وسواها لتحل محل ذلك كله نبوة رؤوفة لا تقبل العنت لأي أحد من خلق الله، بل تعمل على أن تحرر الناس كل الناس من الإصر والأغلال التي كانت عليهم، تحل لهم الطيبات وتحرم عليهم الخبائث وتجمعهم على كلمة سواء أن يعبدوه سبحانه وتعالى (3).

وبوحي من هذا التوجيه الإلهي صادق الإسلام النصارى، وأن النبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉 ∑⌊ ⌊©〈© أمر المستضعفين بالهجرة إلى الحبشة في جوار ملك لا يظلمون في سلطانه!!(4).

ومن هذا المنطق لا يمكنني أن أجاريَ(5) من ادعى أن الأمم الغابرة عرفت شكلا أو آخر من أشكال القانون الدولي -عرفي أو غير عرفي-لأن تعايش الشعوب-هذا إن وجد- جنبنا إلى جنب لا يكفي، ولن يخلق في نفوسها شعورا بالواجب الخلقي الذي يتحول بمرور الزمن إلى نوع من التشريع الدولي إن وجد من يدعى أنه ليس عليه في الأميين سبيل، بل وتذهب به الغطرسة والتعالي على الشعوب إلى حد قتل النساء والصبيان والإبل والبقر. ((كما أن الصلة الوقتية التي أقام فيها اليهود علاقات مع الغير، لم تكن إلا صراعا خاطفا انتهى إلى استئصال شأفة تلك الأمة التي اتصل بها وحل محلها))(6).

---

(1) {يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا} سورة الحجرات - الآية 13.

(2) {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} سورة الذاريات - الآية 56.

(3) ((مصطفى)) نادية محمود - المرجع السابق - ص 8.

(4) انظر رسائله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉 ∑⌊ ⌊©〈© إلى ملوك الدنيا آنذاك خاصة رسالته إلى النجاشي ((حاكم الحبشة)) - محمد حميد الله - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة - دار الإرشاد - الطبعة الثالثة - 1969 - ص 74.

(5) Korff S.A - An introduction to the history of international law - A.J.I.L vol XVIII -1924 - p 248.

(6) ((دراز)) محمد عبد الله - القانون الدولي في الإسلام - المرجع السابق - ص 1.

وانطلاقا من هذا، أستطيع القول: إن منتسكيو "Montesquieu" كان بعيدا عن الصواب عندما ادعى أن لدى جميع الشعوب قانونا دوليا، بما في ذلك قبائل "الايروكواز" التي كانت تأكل أسراها(1).

وإذا كان التشريع الإسلامي قد اهتم بقانون الحرب في بداية الدعوة(2) فلأن الحرب فرضت عليه من قبل أعدائه الذين أرادوا محاصرة الدعوة وخنقها في مهدها وليست الحرب جزءا من طبيعة الدعوة في الإسلام كما يتوهم البعض بل الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن(3).

إن وضع الحرب في الإسلام هو بحكم الواقع لا بحكم التشريع، وذلك أن الإسلام عندما ظهر وانتشر وقاتل المؤمنون الأولون من اعتدى عليهم، وخلصوا الشعوب من الملوك الذين أرهقوهم واستبدوا بهم، أخذ الملوك في أقصى الأرض وأدناها يتأهبون للاعتداء على المسلمين، إذ أن أولئك الملوك أخذوا ينظرون إلى هذا الدين نظرة عداوة لأنه يحرر الشعوب ويحمي الحريات، ويقرر المساواة(4). وتلك حقائق لا تتفق مع الملكية المطلقة التي كانت سائدة في تلك الأزمان فنزع الملوك جميعا عن قوس واحدة وشرعوا يقاتلون المسلمين أينما كانوا وحيثما ثقفوا فكان لابد أن يقاتلهم المسلمون سيرا على مبدأ القرآن العظيم المقرر:{فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين}(5)، وأن ذلك لا يخالف الأصل المقرر الثابت وهو السلم(6).

---

(1) Baron De Montesquieu - The spirit of the laws - trans - th - Hugent - London - 1900 - vol I - p5.

(2) انظر: ((الزحيلي)) وهبة ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ المكتبة الحديثة ـ دمشق ـ 1385هجرية ـ ص130.

(3) انظر: ((خدوري)) مجيد ـ المرجع السابق ـ ص 14، و ولفغانغ فريدمان ـ تطور القانون الدولي ـ ترجمة لجنة من الأساتذة ـ منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ 1964 ـ ص 195.

(4) يقول تعالى: {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن}. سورة النحل ـ الآية 125.

(5) سورة البقرة ـ الآية 194.

(6) انظر على الخصوص:

ـ ((الكاساني)) علاء الدين أبو بكر بن مسعود ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ـ دار

إذا كانت الشعوب والأمم قبل مجيء الإسلام لم تعرف المعالم الكبرى للتنظيم الدولي بسبب تقديسها لذاتها واحتقارها لغيرها، فما هو التعريف الذي يمكن إعطاؤه للتشريع الإسلامي الدولي؟ ذلك ما أبينه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: تعريف التشريع الإسلامي الدولي.

إن الاختلاف حول تعريف القانون الدولي الذي افتعله الفقه الغربي(*) لا يعرفه التشريع الإسلامي الدولي، ذلك أنه تشريع للفرد والجماعة، دولة كانت هذه الجماعة أو منظمة دولية.

ومن ثمَّ يمكن تعريف التشريع الإسلامي الدولي بأنه: مجموعة الأحكام والقواعد المأخوذة أساسا من الكتاب، والسنة، والإجماع ،التي يلتزمها المجتمع الإسلامي وجوبا في علاقاته المتبادلة مع غيره من المجتمعات، حتى مع عدم المعاملة بالمثل(1).

الكتاب العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ المجلد السابع ـ ص 130.

ـ ((أبو زهرة)) محمد ـ نظرية الحرب في الإسلام ـ المجلة المصرية للقانون الدولي ـ المجلد الرابع عشر ـ 1958 ـ ص 14 ـ 15.

ـ ((شلتوت)) محمود ـ المرجع السابق ـ ص 453.

ـ ((محمصاني)) صبحي ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 38.

(*) اختلف الفقه الغربي ـ وما يزال ـ في تعريف القانون الدولي العام، ويمكن القول إن هذا الاختلاف ليس سوى انعكاس لاختلاف آخر حول تحديد أشخاص القانون الدولي.
وعلى ذلك أستطيع التمييز بين اتجاهين: التقليدي الذي يجعل نطاق القانون الدولي محددا بما يقوم بين الدول من علاقات ، والحديث الذي يجعل هذا النطاق شاملا لكل ما يجري في دائرة العلاقات الدولية بين الدول وغيرها من أشخاص القانون الدولي العام.
لمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة انظر:

- Reuter Paul - Droit international public. themis - Paris - 1958 - p03 et ss.
- Rousseau Charles - Principes généraux du droit international public - A pédone - Paris - 1994 - page c.
- Vallas . P - Droit international public - pichon - Paris - 2eme édition - 1970 - p10.
- Monaco. R - Cours général de droit international public - R.C.A.D.I. Martinus Nyhoff - The Hague - Tome III - 1968.

((غانم)) محمد حافظ ـ مبادئ القانون الدولي العام ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ 1967 ـ ص 394.

((الغنيمي)) محمد طلعت ـ الوسيط في قانون السلام ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ 1980 ـ ص 14 ـ 15.

(1) قارن وراجع:

ولا يتبادر إلى ذهن الباحث أن هذه القواعد خاصة بالمسلمين دون غيرهم فالتشريع الإسلامي الدولي عبارة عن قواعد مجردة تخاطب الإنسان كإنسان دون النظر إلى دينه أو جنسه. فالمسلمون على خلاف الأمم القديمة لم يعلنوا تشريعهم للأمم من أجل تحديد سياسة الدول الإسلامية وحدها، وعى أساس إسقاط الدول غير الإسلامية من الاعتبار. وهذه الأحكام في نظر علمائنا ليست نظاما منفصلا عن الشرع الدولي بل هي امتداد له، والغاية منه تنظيم علاقات المسلمين بغير المسلمين، سواء كان ذلك ضمن النطاق الإقليمي أو النطاق الدولي. وبإيجاز ليس هناك تشريع إسلامي دولي منفصل ومستقل بالمعنى المعروف عندما نقول: ((قانون دولي عام)) (*).

وهذان النظامان، الإسلامي وغير الإسلامي يختلفان جوهرا ونصا، ويتحدان جزئيا في الموضوع فقط، فالتشريع الإسلامي الدولي إذا أخذناه بمعنى القانون الدولي ليس سوى رافد من روافد الشريعة الإسلامية التي تنظم علاقة المسلمين بغير المسلمين زمن السلم والحرب(1). وهكذا يعتبر التشريع الإسلامي الدولي ملزما للجماعات والأفرادِ. والشريعةُ الإسلامية هي في جوهرها شريعة تتعلق بالإنسان لا بالأرض لأن الإسلام دين يتناول البشرية كلها، ومن ثَمَّ لا يكون للإقليمِ أيٌّ معنى ما دامت الدنيا ـ كل الدنيا ـ هدفا للإسلام(2).

- ((السرخسي)) شمس الدين ـ كتاب المبسوط ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ 1968 ـ الجزء العاشر ـ ص2.
- ((زيدان)) عبد الكريم ـ مجموعة بحوث فقهية ـ المرجع السابق ـ ص 16.

(*) يقسم علماءُ القانونِ القانونَ إلى قانونٍ عام وقانونٍ خاص، وينقسم القانون العام بدوره إلى: قانون عام داخلي، وقانون عام خارجي، ويختلف القانون الخارجي عن القانون الخاص، بل وحتى عن القانون العام الداخلي من حيث المصادر والأشخاص. لمزيد من الاطلاع انظر: أحمد سلامة ـ المدخل لدراسة القانون ـ المطبعة العالمية ـ القاهرة ـ 1963 ـ 1964 ـ الكتاب الأول ـ ص 62، 89.

(1) انظر على الخصوص:
- ((خلاف)) عبد الوهاب ـ السياسة الشرعية ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الثالثة ـ 1987 ـ ص 24، 63.
- ((أبو زهرة)) محمد ـ العلاقات الدولية في الإسلام ـ دار الفكر العربي ـ ص 47 ـ 53
- ((غانم)) محمد عبد الحافظ ـ المرجع السابق ـ ص 42.

(2) انظر: ((خدوري)) مجيد ـ المرجع السابق ـ ص 15 ـ 16.

فالتصور الإسلامي عالمي منذ بداياته، تشيع فكرة العالمية في جوانبه كلها سواء منها العقيدة أو الشريعة، أو رؤيته الكلية للكون وللإنسان والحياة.

هذا، والطرح القائل: إن القانون هو من نتائج الحاجات الملحة، ومن نتائج تطلعات المجتمع إلى ما هو أفضل، يقوم على افتراض أن الإنسان يستطيع أن يضع قوانين ملزمة تجعل من هذه الحاجات نظاما من المعايير للمجتمع. وهذا النوع من القوانين التي يقال إنها انعكاس لمثل المجتمع وتطلعاته إلى ما هو أفضل يعرف بالقانون الوضعي. أما التشريع في الإسلام فهو من عند الله Y إلى بني الإنسان فالأول أوضاع إنسانية مبنية على أصول اجتماعية، وأما الثاني فهو وضع إلهي ديني مبني على أصول اعتقادية (1).

كما نلمح في التشريع الإسلامي معناه التشريعي المحض إلى جانب صفته العالمية فما تيسر لموضوع التنظيم الدولي في قديم الزمان ـ قبل الإسلام ـ أن يتخذ صورة الحق أو شكل التشريع(2).

بعد أن أوضحت في المبحث الأول نشأة التشريع الإسلامي الدولي و تعريفه، مبينا الفرق بينه وبين القانون الدولي العام نصا وروحا وإن اتحدا جزئيا في الموضوع. سأحاول تناول خصائص هذا التشريع وذلك في المبحث الموالي:



(1) ((ابن عاشور)) محمد الفاضل ـ المرجع السابق ـ ص 49.

(2) انظر: ((الصالح)) صبحي ـ النظم الإسلامية نشأتها وتطورها ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ 1978 ـ ص 82.

المبحث الثاني: خصائص التشريع الإسلامي الدولي.

من خلال تعريف التشريع الإسلامي الدولي أستطيع أن أستخلص مجموعة من السمات والخصائص لهذا التشريع. فهو جزء من القانون الداخلي للمجتمع الإسلامي شامل في خطابه للجنس البشري، مثالي وواقعي، وأن إرادة المجتمع الإسلامي ليست هي أساس الالتزام به، وهو أخيرا عالمي النزعة.

ولتوضيح كل ذلك قسمت هذا المبحث إلى ستة مطالب:
تناولت في **الأول** التشريع الإسلامي الدولي باعتباره جزءا من الشريعة.
وعالجت في **الثاني** شموله.
وخصصت **الثالث** لواقعيته ومثاليته.
وتناولت في **الرابع** تقييده لإرادة الدولة.
وعالجت في **الخامس** تعايشه مع القانون الدولي العام.
وتحدثت في المطلب **السادس** عن عالمية التشريع الإسلامي الدولي.

المطلب الأول: التشريع الإسلامي الدولي جزء من الشريعة.

إن القانون الداخلي للمجتمع الإسلامي هو الشريعة الإسلامية فقط فهي التي تنظم جميع علاقاته بغض النظر عن طبيعة هذه العلاقات وموضوعها، وأوصاف أطرافها. فسواء كانت العلاقة فيما بين الأفراد أو بينهم وبين غيرهم من المجتمعات الأخرى أو بينهم وبين المنظمات الدولية، وسواء كان موضوع العلاقة حقا خاصا أو عاما، فإن هذه العلاقات جميعا ينظمها قانونها الداخلي أي الشريعة الإسلامية. فمن البديهي أن تكون جميع علاقاته مع المجتمعات الأخرى محكومة بالتشريع الإسلامي.

ولا يخفى أن المجتمع الإسلامي يعمل بالعرف الجاري بين الأمم، كما يلتزم أحكام المعاهدات(*) الدولية التي يكون طرفا فيها، وكل ذلك يعتبر من التشريع الإسلامي الدولي، باعتبار أن من قواعد الشريعة الإسلامية - القانون الداخلي للدولة - مراعاة العرف الصحيح(**) والوفاء بالعهود والشروط(1).

(*) لمزيد من الإطلاع انظر الفصل الثالث من الباب الثاني.
(**) ويقصد به العرف الذي لا يتعارض مع أحكام ومبادئ التشريع الإسلامي.
(1) انظر على الخصوص:
- ((ابن كثير)) أبو الفداء الحافظ - البداية والنهاية - دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ - الجزء الثاني - ص 211.

هذا، وإن المجتمع الإسلامي لا يملك الخروج عما يقرره تشريعه الإسلامي وإلا فقد صفاته الإسلامية، ولهذا يقول جمهور الفقهاء: إن العبرة بكون الدارِ دارَ إسلام(*) أو ليست دار إسلام هو ظهور الأحكام الإسلامية أو عدم ظهورها، فإن كانت الأحكام الظاهرة إسلامية فهي دار إسلام، وإن لم تكن ظاهرة غالبة فهي ليست دار إسلام.

- ((ابن إسحاق)) - السيرة النبوية - حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري - وعبد الحفيظ شلبي - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - الطبعة الثانية - 1955 - الجزء الأول - ص 130 وما بعدها.
- ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم - كتاب الخراج - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - بدون تاريخ - ص 188.
- ((الشوكاني)) محمد بن علي بن محمد - نيل الأوطار - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - الجزء الثامن - ص 29 وما بعدها.
- ((القرافي)) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن - الفروق - عالم الكتب - بيروت - الجزء الثالث - ص 12 - 26.
- ((ابن رجب)) عبد الرحمن أبو الفرج الحنبلي - القواعد - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - 1992 - ص 348.
- ((الشافعي)) الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس - كتاب الأم - دار الفكر - بيروت - 1990 - الجزء الرابع - ص 273 - 310.
- ((ابن قدامة)) موفق الدين - المغني - دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع - 1983 - الجزء العاشر - ص 466 وما بعدها.

(*) يترتب على قيام الحرب - في القانون الدولي العام - بين دولتين أو أكثر انقسام العائلة الدولية إلى فريقين:
- **فريق المحاربين:** ويشمل الدول المشتبكة في الحرب.
- **فريق غير المحاربين ومن أخذ صفة الحياد:** ويشمل باقي الدول الأعضاء في العائلة الدولية.

وهذا التقسيم يشبه تماما ما قرره جمهور فقهاء المسلمين من تقسيم الدنيا إلى دارين، دار إسلام، ودار حرب، فإنهم يعتبرون للحرب أثرا في هذا التقسيم، بدليل تغير وصف الدار تبعا لحالة الوضع من انتصار أو هزيمة بين المسلمين وغيرهم. وإن الفقهاء رتبوا على هذا التقسيم اختلافا في أحكام الشريعة لا لشيء وإنما بسبب الحرب الدائرة بين المسلمين وأعدائهم.

والدنيا عند الشافعية بسبب الحرب ثلاث ديار: دار إسلام، ودار حرب، ودار عهد وهي التي عقدت صلحا بينها وبين المسلمين، فإذا زالت الحرب عادت الأمور إلى حالتها الطبيعية لأن الدنيا بحسب الأصول دار واحدة.

وهناك من يضيف دارا رابعة أو خامسة يطلق عليها دار البغي. لمزيد من الاطلاع راجع:
- ((الدبوسي)) عبد الله بن عمر - تأسيس النظر - نشر زكريا علي يوسف - مطبعة الإمام - القاهرة - بدون تاريخ - ص 78 - 81.
- ((الزيلعي)) فخر الدين عثمان بن علي - تبيين الحقائق شرح كنوز الدقائق - المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق - مصر - الطبعة الأولى - 1913 - ص 293 وما بعدها.

وحجة ذلك الرأي: أن الأصل في التسمية بدار الإسلام أن تكون مشتقة من الحقائق المقررة فيه وهي أحكامه، فتمسى دار إسلام باعتبار تلك الأحكام والنظم الإسلامية، إذ الإسلام معنى وليس بأشخاص (1).

ويترتب على هذه الخصوصية: أن قواعد التشريع الإسلامي الدولي شأنها شأن قواعد أحكام المعاملات في الشريعة، قواعد قانونية بالمعنى الصحيح لها جزاؤها المقرر في الشريعة، وتطبقها محاكم الدولة على كل نزاع يدخل في نطاقها، ولا يفقد قانونيتها والتزام المجتمع الإسلامي بها عدم اعتراف الدول الأخرى بها لأنها من قانونها الداخلي وقانون الدولة الداخلي لا يتوقف نفاذه والتزام دولته به على اعتراف الدول الأخرى به. كما أن عصيان أحكام الشريعة ومخالفتها من قبل الدول الأخرى لا يبرر للدولة الإسلامية مخالفة الشريعة لأنه مخالفتها معصية ولا متابعة ولا إقتداء بالعصيان (2).

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي جزء لا يتجزأ من الشريعة الإسلامية، فما مدى شمولية هذا الخطاب للناس جميعا؟ ذلك ما أوضحه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: الشمول في الخطاب.

إن الخطاب الشرعي ـ الشريعة الإسلامية ـ نصا كان أو دلالة موجهٌ إلى كل مكلف على وجه الأرض يمكن أن يأتي منه فهم الخطاب، وامتثال حكمه حيثما كان في أي عصر وجد، حتى إذا استجاب كان من أمة الإجابة، وإن لم يستجب كان من أمة الدعوة، وأيًّا ما كان فالشمول إنساني.

أما الشمول الفطري فلأنه شرع من الأحكام ما يتعلق بالفطرة ظاهرا وباطنا بمعنى ما يتعلق بمطالب الجسد ومطالب الروح تحقيقا للتوازن بينهما، دون أن تطغى أحداهما على الأخرى. وهذه هي المشكلة الإنسانية التي جهد الإسلام في معالجتها، وقد أجملت الآية الكريمة هذا المعنى في قوله تعالى: {وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا

(1) ((أبو زهرة)) نظرية الحرب في الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 16 ـ 17.

(2) ((زيدان)) عبد الكريم ـ مجموعة بحوث فقهية ـ المرجع السابق ـ ص 18 ـ 19.

وأحسن كما أحسن الله إليك} (1). وهو ما أشار إليه الفقهاء كالإمام الغزالي حيث رأوا أن ((نظام الدين ونظام الدنيا توأمان))(2).

وأما الشمول الزماني، فلأنه التشريع الذي انتهت إليه كلمة الوحي، واختتمت به الرسالات السماوية، وهذا معقول بما تضمنته من عناصر الشمول، والكمال والموضوعية والمعقولية (3).

وأما الشمول المكاني فهو لازم للشمول الإنساني، هذا وقد انعكس أثر هذا الشمول على مفهوم المصلحة العامة التي هي أساس التشريع الدولي بما هي غاية الحكم فيه، فاتسع مفهومها حتى شمل المصلحة الإنسانية العليا، وبذلك يتم التطابق بين شمول الحكم وشمول غايته من المصلحة، والقصور في أي منهما يوجب التناقض بين الوسيلة والغاية وهذا لا يقع في تشريع الله (4)، {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا}(5).

وعلى هذا فلم تعد المصلحة العامة في الإسلام مصلحة إقليمية محدودة بأمة أو شعب، أو عنصرية أثرة، مما يؤكد هدف سياسته الإصلاحية في العالم.

ومن متعلقات شمول الشريعة كذلك، أصول الفضائل ومبادئ الأخلاق التي تحددت مفاهيمها تحديدا لا يقبل التغيير بحكم التقاليد والعادات واختلاف البيئات والمجتمعات، لأنها أضحت جزءا من الدين الموحى به، واكتسبت عنصر الثبات من العقيدة نفسها، وكانت العبادات عونا على ترسيخها وتنميتها وصقلها وتنفيذها عملا. وبذلك اتصل التشريع الإسلامي الدولي بالخلق والفضيلة باعتبار هما جزءا جوهريا في هذا التشريع. وبذلك يكون التشريع الإسلامي الدولي قد اعترف لكل المجتمعات والشعوب - بصرف النظر عن الجنس واللغة والدين - بنفس الحقوق والواجبات(6).

---

(1) سورة القصص - الآية 77.

(2) ((الغزالي)) أبو حامد - الاقتصاد في الاعتقاد - المرجع السابق - ص 106.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص 44.

(4) المرجع نفسه - ص 44 - 45..

(5) سورة النساء - الآية 82.

(6) انظر على الخصوص:

- ((عثمان)) فتحي - الشيباني والقانون الدولي - مجلة الوعي الإسلامي - العدد الخامس - السنة الأولى - جمادى الأولى - 1385هـ - 1965م - ص 71 - 72.

إذا كان الخطاب عاما وشاملا لكل الناس في التشريع الإسلامي الدولي، فهل هو واقعي ومثالي ؟ ذلك ما أعالجه في المطلب الثالث.

المطلب الثالث: واقعية التشريع الإسلامي الدولي ومثاليته.

الواقعية مأخوذة من الواقع، ويراد به في عرف الناس "سلوك الأفراد والمجتمعات" فهل معنى واقعية القانون أنه يخضع لهذا الواقع في كل شيء، ويسايره في جميع اتجاهاته ويحقق رغباته؟ أم أن القانون هو الذي يُخضع الواقع ويتحكم فيه، فيبيح منه أشياء، ويحرّم أخرى ولكنه لا يقف جامدا أمام ما جاءت به نصوصه، بل يسير في ركب الحياة ويتطور معها؟ معنيان للواقعية، يهوى بعض الناس أوّلهما ويودّون لو خضعت القوانين ـ سماوية كانت أم وضعية ـ لواقعهم ولو كان فاسدا. ويجنح آخرون إلى معناها الثاني ويثبتونها لقوانينهم الوضعية، ويسلبون التشريع الإسلامي حظه منها قائلين: إنه فقه مثالي متأثر بعنصري الحق والدين، حتى صوّروه للناس بأنه تشريع جامد لا يتحرك، وإن تحرك ففي دائرة ضيقة، ويخلصون من ذلك إلى أنه لا يساير الزمن، ولا يلائم المدنيات، فلا يصلح للتطبيق الآن (1).

وأما المثالية فيريدون بها هنا ما يقابل الواقعية، وهي عبارة عن مثل عليا من قواعد العدالة صاغها العقل أو نزل بها الوحي، بعيدة عن الواقع لا تصلح للتطبيق وتنحصر مهمتها في التوجيه فقط. ومن هنا جعلوا التشريع الإسلامي فقها مثاليا غير صالح للتطبيق لأنه ـ في نظرهم ـ مجموعة أحكام دينية أو خلقية نزل بها الوحي في فترة معينة بعيدة عن الواقع فهو عندهم يشبه القانون الطبيعي.

هذا، ولفقهاء القانون في طريقة تكوين قواعدهم ثلاث مدارس، جاءت متدرجة مع الزمن، منها مدرستان كانتا على طرفي نقيض، هما المدرسة المثالية، والمدرسة الواقعية، سلكت كل واحدة منهما مسلكا يضاد مسلك الأخرى ويناقضه. ثم جاءت مدرسة ثالثة تجمع بين المثالية والواقعية، وعلى طريقتها استقر الوضع الأخير للقانون الوضعي(2).

- ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ المرجع السابق ـ ص 43.

(1) ((كيرة)) حسن ـ أصول القانون ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ 1960 ـ ص 261.

(2) انظر على الخصوص:

- ((نجيدة)) علي حسين ـ المرجع السابق ـ ص 224 وما بعدها.
- ((عبد الباقي)) عبد الفتاح ـ نظرية القانون ـ مطبعة نهضة مصر ـ 1954 ـ ص 28 ـ 29.
- ((فرج)) توفيق حسن ـ المدخل للعلوم القانونية ـ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الإسكندرية ـ

فالمدرسة المثالية ترجع القاعدة القانونية إلى ما يختاره العقل من المثل العليا دون نظر لواقع المجتمع، وعبرت عن هذا القانون في البداية بالقانون الطبيعي، مدّعية أنه قانون أبدي ثابت صالح لكل زمان ومكان. ومع ذلك فقد دخله التعديل والتغيير، وتشكل بأشكال عديدة.

وفي أثناء موجات التغيير التي لحقته، اصطبغ بصبغة دينية في كنف الكنيسة المسيحية حتى صار القانون آنذاك هو ذاك القانون الإلهي الذي يسمو على القانون الطبيعي، وحينها فصلت السلطة الدينية عن السلطة الزمنية، ولما ضعف سلطان الكنيسة وقوي سلطان الدولة أصبح القانون الطبيعي فكرة قانونية تشريعية.

وأخيرا انتهت فكرة القانون الطبيعي إلى أنه موجه مثالي للعدل لكل القوانين الوضعية، فتلتزم الدول عند وضع القوانين احترام هذا الموجه لا تحيد عنه(1).

أما المدرسة الواقعية فقد جاءت على النقيض من المدرسة المثالية، لأنها لا تؤمن بما يستنبطه العقل بعيدا عن الواقع، حيث إنها تراه ضربا من الحدس والتخمين، ومن ثم اتجهت إلى إخضاع القانون للواقع المحسوس، فجعلت القاعدة القانونية تقوم على الواقع وهو وجود تضامن بين الأفراد في المجتمع(2).

ولقد انتقد هذا المذهب بأنه يجعل القانون خاضعا للواقع التجريبي فالقاعدة القانونية عنده لا تقول: افعل هذا لأنه خير أو نافع، بل تقول له: افعل هذا لأنه كائن، وهو إغفال لطبيعة القانون وإنكار لوظيفته لأن القانون في حقيقته لا يقر ما هو كائن إنما يقوم ما هو قائم تقويما يقرر به ما ينبغي أن يكون، أي ينتقل من الواقع إلى الواجب فيجاوز بذلك دائرة المشاهدة والتجربة إلى دائرة العقل والتفكير حيث يمكن التقرير والتقويم.

من أجل هذا الغلو عند كل من المدرستين، نادى جماعة بفكرة تعتبر وسطا بين الفكرتين بنوها على أن الإنسان مكوّن من عنصرين المادة والروح، فاعتبار أحدهما دون الآخر يجعل القانون غير ملائم لذلك الإنسان، فينبغي بل يجب أن يكون مزيجا من حقائق الحياة الاجتماعية التي تسجلها المشاهدة والتجربة، ومن المثل العليا التي يستخلصها العقل مما وراء المحسوس.

الطبعة الثانية - 1976 - ص 83.

(1) Voir:
- Roubier.P - Théorie générale du droit - sirey - Paris - 1946 - p 114.
- Geny François - Science et technique en droit privé positif - sirey - paris - 1994 - p160.

(2) voir: - Roubier.P - Op cit - p 141.

هذا الاتجاه المزدوج، والجمع بين فقه المدرسة المثالية والمدرسة الواقعية سار عليه أغلبية فقهاء القانون الوضعي، فالقانون عند هؤلاء ليس عملا علميا بحتا كما تذهب المدرسة الواقعية، ولا هو عقلي تفكيري خالص كما تذهب المدرسة المثالية، ولكنه مزدوج من عمل علمي وعملي عقلي، لأن الواقع وحده لا يكفي لتسرب الأهواء إليه، فلابد من تقويم هذا الواقع تقويما عقليا بالقياس على مثل أعلى هو العدل الذي يفرضه العقل بعيدا عن الأهواء والشهوات(1).

وهكذا، ولد القانون الدولي العام قلقا غير مستقر لعدم وجود مصدر ثابت يستقي منه، ولا أدلّ على ذلك من الاختلاف في مصدر تكوين قواعده، ففي بداية نشأته سيطر على قواعده العرف، وهاهي اليوم تحل المعاهدات محله(2).

ولم يصل القانون الدولي العام إلى وضعه الأخير إلا بعد كفاح شاق طويل. فقد بدأ بفكرة المثالية المطلقة المفرطة في الخيال، ثم نازعتها فكرة الواقعية التي لا يكون للقانون معها سلطان، ثم امتزجت الفكرتان على مرّ الزمن، وخرجت منه فكرة وسط استقام معها الأمر إلى حد ما.

أما التشريع الإسلامي الدولي فهو بعيد كل البعد عن كل ذلك، فلا مثالية خيالية بعيدة عن الواقع لا تصلح للتطبيق وتنحصر مهمتها في التوجيه فقط، ولا واقعية تخضعه للأهواء والشهوات وتجرده عن المثل العليا. كان ولا يزال واقعيا معقولا يسير مع الواقع بعد تقديره بميزان العدل الإلهي البعيد عن أغراض الناس ونزواتهم.

---

(1) Voir: - Mazaud H. et Mazaud Léon - Leçons de droit civil - Montchrestien - Paris - 6eme édition - 1946.
- Dabin. H - Théorie générale du droit - E Bruylant - Bruxelles - 1953 - p 153 et ss.
- Ripert. J - La force créatrice du droit - L.G.D.J.P -Paris - 1955 - p3 et ss.

(2) Voir: - Guggenheim. P - Les deux éléments de la coutume dans le droit international - la technique et les principes du droit public - études en hommage de Georges scelle - L.G.D.J.P - Paris - 1959 - p 27 et ss.
- Heibom. p - Les sources coutumes du droit international - R.C.A.D.I - 1926 - tome2 - p5 et ss.
- G.Cohen Jonathan - La coutume locale - A.F.D.I - C.N.R.S - édition Paris - 1961 - p119.
- Chaumant Charles - Cours général de droit international public - R.C.A.D.I - 1970 - p 129 et ss.
- ((أبو هيف)) علي صادق - القانون الدولي العام - منشأة المعارف - الإسكندرية - 1962 - ص 24.
- ((عبد الحميد)) حامد - القانون الدولي في وقت السلم - دار النهضة العربية - 1962 - ص 47.
- ((عبد الحميد)) محمد سامي - أصول القانون الدولي (القاعدة الدولية) - مكتبة مكاوي - بدون تاريخ - الجزء الأول - ص 215.

والقرآن العظيم نفي هذا النوع من الواقعية نفيا صريحا في كثير من آياته التي تحارب الأهواء واتباعها، وتجعل السلطان لما أنزله الله، وتتوعد المتبع لهواه أو لهوى الناس بالعقاب الشديد.

فالله سبحانه وتعالى يأمر رسوله ∏⟨⌈ ∩⟨⟨∑ ∨⟨⌈∑ ⌈©⟨© بأن يحكم بين الناس بما أنزله إليه، ولا يتبع أهواءهم فيقول: {وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق}(1). ويحذره في غير آية من عاقبة إتباع أهوائهم فيقول: {...ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير}(2). وصرح بأن إتباع الأهواء يؤدي إلى فساد العالم: {ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن، بل آتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون}(3).

تلك آيات من كتاب الله ـ وغيرُها كثير ـ بينت في وضوح أن التشريع الإسلامي الدولي لا يخضع للأهواء والرغبات. وما واقع الشعوب اليوم أو في الماضي إلا مزيج من الأهواء والشهوات تثيرها وتبرزها إلى عالم الوجود رغبات خفية(4). ومن هنا كان لابد فيها من تقدير واقع الناس وتقويمه بميزان العدل بعيدا عن أغراضهم.

وهذا ما سلكه التشريع الإسلامي في واقع الناس عند مجيئه، فقد أقر منه الصالح وألغى الفاسد. وتوعدّ بالعقاب على فعله. ولو كان يخضع للواقع لما كان له وجه في التفرقة، بل ما كان هناك داع لمجيئه أصلا (5).

ومن يتتبع نصوص التشريع الإسلامي يجد فيه نصوصا ناهية عن كثير مما كان يفعله الناس حين نزوله. والقرآن وضع الأساس للمأمورات والمنهيات في قوله تعالى: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي}(6).

إذا كانت الواقعية والمثالية أهم سمات التشريع الإسلامي الدولي، فما هي حدود إرادة الدولة ؟ ذلك ما أحاول إبرازه في المطلب الرابع.

---

(1) سورة المائدة ـ الآية 48.
(2) سورة البقرة ـ الآية 120.
(3) سورة المؤمنون ـ الآية 71.
(4) انظر: ((شلبي)) محمد مصطفى ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ المرجع السابق ـ ص 23.
(5) ((الدهلوي)) ولي الله ـ حجة الله البالغة ـ تحقيق السيد سابق ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ ومكتبة المثنى بغداد ـ بدون تاريخ ـ الجزء الأول ـ ص 1240
(6) سورة النحل ـ الآية 90.

المطلب الرابع: تقييد التشريع الإسلامي الدولي لإرادة الدولة.

إن أساس التزام الدولة الإسلامية بالتشريع الدولي ليس إرادتها المنفردة أي ما تريده وترضى به، أو ما تطبقه الدول الأخرى(1)، فإرادة الدولة الإسلامية غير طليقة في المجال الدولي إذ تخضع للشريعة الإسلامية التي هي من صنعها وليس العكس. مما تعتبر القوة معه أداة محكومة بالشريعة الإسلامية لا حاكمة لها في المجالين الداخلي والخارجي على السواء.

إن ما يجب أن تريده الدولة الإسلامية وتختاره وترضى به هو الشريعة الإسلامية لأن حكمها فيما تريد وتختار هو حكم الأفراد المسلمين فيما يريدونه ويختارونه ويرضون به وهو الشرع الإسلامي، قال تعالى: {وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون له الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا}(2)، {أتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء}(3).

وعلى هذا فما يوجد عند الدول الأخرى من قواعد في موضوع القانون الدولي لا يلزم الدولة الإسلامية، ولا يعتبر من قواعد تشريعها الدولي إلا إذا تماشى مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية نصا وروحا، صراحة كما في المعاهدات، أو ضمنا كما في العرف.

ومن المعلوم بالضرورة أن إرادة الدولة الإسلامية مقيدة بإرادة الله الدينية الشرعية أي للتشريع الإسلامي الدولي وأحكامه، فلا تملك الخروج عليه. فإذا اختارت ورضيت بما هو خارج عن هذه الحدود، كان رضاها باطلا لا يلزمها بشيء حتى ولو كان ما رضيت به مشروطا عليها في معاهدات هي طرف فيها(4).

---

(1) Hamidullah Muhammed - Muslim couduct of state, being a treatise of muslim public international law - Lahore Ashraf 1945 - p14.

(2) سورة الأحزاب ـ الآية 36.

(3) سورة الأعراف ـ الآية 3.

(4) انظر على الخصوص:

- ((شلبي)) محمد مصطفى ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ المرجع السابق ـ ص 72.
- ((ابن قدامة)) ـ الجزء الثامن ـ المرجع السابق ـ ص 465.

فكل عقد أو شرط يُحَرِّمُ حلالاً محرَّمٌ بالنص لقوله ∏⟩⌈ ∩⟩⟩Σ ∨⟩⌈Σ ⌊©⟩©:«المسلمون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا»(1).

إن التشريع الإسلامي الدولي ـ كتابا وسنة ـ هو الذي يجب الاحتكام إليه والعمل بما يقضي به في محل النزاع، وقد جاء بالصحيفة(*) ما نصه: «وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مردّه إلى الله وإلى محمد ، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد »(2).

وعلى هذا، فالإسلام يوجب إذا تعددت دوله في أقاليمه المختلفة ألاّ تنفرد دولة منها بعقد السلم مع العدوّ المشترك ـ كالكيان الصهيوني ـ دون سائر الدول الإسلامية توحيدا للسياسة الخارجية، فقد جاء في الصحيفة ما نصه: «وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم»(3).

وكل سلم تَحْمِل المسلمين على الهوان(4) أو تلجِئُهم إلى الاستخذاء والعسف، أو على إقرار عدوهم على بغيه وعدوانه، من انتهاكه لحرمة أوطانهم، واغتصاب أجزاء منها واستلاب حقوقهم فيها، ليحل محلهم أمما وجماعات وافدة من دول العالم احتلالا استيطانيا، مثل هذه السلم محرمة في الإسلام قطعا لا يقرها بديلا عن فريضة الجهاد(5).

ولا يربط التشريع الإسلامي الدولي أحكامه بظاهر اللفظ أو القول، وإنما يحفل بالحقائق وينيط الأحكام بها، ومن ثم لا يقر الإسلام ـ كما قلت ـ سلما هي في جوهرها وسيلة لاستدامة قهر المغلوب، أو الإبقاء على آثار عدوان

---

(1) الحديث أخرجه ابن ماجه في الأحكام ـ رقم الحديث 2344.

(*) يقصد بالصحيفة الدستور الذي وضعه الرسول T للدولة الجديدة في المدينة المنورة بعد هجرته إليها.

(2) حميد الله محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية ـ المرجع السابق ـ ص 42 وما بعدها.

(3) حميد الله محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية ـ المرجع السابق ـ ص 42 وما بعدها .

(4) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع في السياسة والحكم ـ المرجع السابق ـ ص 353.

(5) انظر ـ ((الحسن)) محمد علي ـ العلاقات الدولية في القرآن والسنة ـ مكتبة النهضة الإسلامية ـ عمان ـ الطبعة الأولى ـ 1980 ـ ص 307 وما بعدها.

الظالم تحكيما للقوة الغاشمة في العلاقات الدولية، أو عملا بما يعرف بسياسة الأمر الواقع، لما تتضمنه هذه السياسة من تغليب القوة على الحق والعدل، وهذه مناقضة لأصول الإسلام ومقاصده الأساسية، أو نظامه الشرعي العام، الذي هو "حق الله". ومعلوم أنه لا يملك أحد أن ينقض "حق الله" عن طريق الاتفاق وإلا بطلت شرائع الإسلام جملة لتناقض الإرادة والتصرف مع مقتضيات الصالح العام(1).

إن الواقع المزري للعالم الإسلامي بالنظر إلى الواقع الدولي الراهن لا يجب أن يكون مغلبا على المبدأ الشرعي، ومن ثم فليس من الشرع السعي إلى تقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الدولية والواقع السياسي الذي يعيشه المسلمون عن طريق تأويل الأحكام التي تخرج عن حقيقتها، ولي أعناق النصوص لكي تتطابق مع معطيات الظروف الراهنة، وذلك لمجرد إظهار مسايرة التشريع الإسلامي الدولي لموكب الجماعة الدولية، ذلكم لأن الأحكام تظل تكتسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتباطها بإرادة الشارع الحكيم لا بإرادة المجتمع الدولي(2).

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي يقوم على الالتزام الذاتي بقواعده وأحكامه باعتباره جزءا من الشريعة الإسلامية، ولو بدون المعاملة بالمثل وحتى بدون وجود معاهدة أو عرف دولي فإن المشكل الجوهري هو: إذا كان التشريع الإسلامي الدولي يعتمد على كون الشريعة الإسلامية هي صاحبة السيادة، في حين أن القانون الدولي العام يرتكز على الدولة باعتبارها صاحبة السيادة، فما هي إمكانية التعايش بين هذين النظامين القانونيين؟

هذا ما أحاول التعريف به في المطلب الخامس.

المطلب الخامس: تعايش التشريع الإسلامي الدولي مع القانون الدولي العام.

تقوم فلسفة التشريع الإسلامي الدولي على سيادة الشريعة الإسلامية فيما هو متعلق بأوامر الله، لا تنقض برأي دولة ـ وإن كانت إسلامية ـ أو

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((ابن قيم الجوزية)) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ـ إعلام الموقعين ـ راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ـ دار الجيل ـ بيروت الجزء الثالث ـ ص 140.
- ((الحسن)) محمد علي ـ المرجع السابق ـ ص 350 وما بعدها.
- ((الزحيلي)) وهبة ـ العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي العام الحديث ـ مؤسسة الرسالة ـ دمشق ـ الطبعة الأولى ـ 1981 ـ ص 143.

(2) انظر ـ ورقة حول مشروع بحث العلاقات الدولية في الإسلامية ـ إعداد المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ مكتب القاهرة ـ جوان 1993 ـ ص 38.

مجموعة دول. وكل دولة أو قوة ـ أيا كانت ـ تحول بين الدول وبين العدل والحق كما رسمهما التشريع الإسلامي الدولي لا مبرر له ولا سند له من الدين الإسلامي، ولو كان له سندٌ من الدولة والسيادة. فليس للدولة ـ في الإسلام ـ أن تتجاوز مصالح المجتمع الدولي وأن تفعل بسيادتها ما تشاء، أو أن لأغلبية الدول أن تضع النظام الدولي وأن تتصرف بظلم في حقوق الدول الأخرى بما يقتضيه موقفها باعتبارها ممثلة لهذه المجموعة أو تلك، لأن وجود الدولة في الإسلام وأساس ما تتمتع به من سلطة هو التزامها بالخضوع لأحكام الشريعة الإسلامية وتنفيذها(1).

ومرجع ذلك، أن الشريعة الإسلامية هي العليا من خلال ثبات أحكامها وعدالتها ووسطيتها وهو ما عجزت عنه كل التشريعات.

إن البشرية اليوم تعاني فيما تعاني من قلق كثرة التشريعات واختلاطها وتغيرها السريع ومفجآتها غير السارة، مما يهز كثيرا من طمأنينتهم، أيًّا كانت دعاوى كثرة النصوص. إن حاجة الناس إلى الأمن والسكينة والطمأنينة لا يغني عنها شعارات ترفع هنا أو هناك، وأمن الناس وسكينتهم وطمأنينتهم لا يتحقق بغير ثبات، ونظن أنه لا ثبات في غير الشريعة الإسلامية. ومع هذا الثبات مرونة نلاحظها من النصوص التي تضع المبادئ دون الخوض في التفاصيل، تاركة هذه الأخيرة لاجتهاد البشر حسب اختلاف الزمان والمكان(2).

هذا، ورعاية مصالح العباد من مقاصد الشارع الحكيم، فإن المشقة والعسكر ليستا هدفا للشارع الحكيم: {لا يكلف الله نفسا إلا وسعها}**(3)**.

وأن اليسر ورفع الحرج بعض أهداف الشارع الحكيم: {وما جعل عليكم في الدين من حرج}(4). وقد كان دفع الحرج هدفا للشارع الحكيم لسببين:

1 ـ ما يؤدي إليه إعنات الناس والضغط عليهم.

---

(1) انظر ـ ((الشاوي)) توفيق محمد ـ سيادة الدولة في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ـ الإنسان ـ مجلة تحليلية فكرية تصدرها دوريا دار أمان للصحافة والنشر ـ باريس ـ العدد الثامن ـ السنة الثانية ـ أوت ـ 1992 ـ ص 14 وما بعدها.

(2) انظر ـ ((جريشة)) علي ـ شريعة الله هي العليا ـ مجلة الوعي الإسلامي ـ العدد 124 ـ السنة 11 ـ أفريل 1975 ـ ص 30.

(3) سورة البقرة ـ الآية 286.

(4) سورة الحج ـ الآية 78.

2 ـ ما يؤدي إليه إغراق النفس في جانب من انشغالها عن بقية الجوانب.

كما أن شريعة الله هي شريعة العدل، فهي صدق فيما أخبرت عدل فيما حكمت ـ كما سنسجل في فقرات لاحقة ـ : {وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا، لا مبدل لكلماته}(1).

وإذا أوجب الله تعالى العدل، فقد حرم الظلم وبلغ في تحريمه للظلم مبلغا عظيما لم يصله من قبل ولا أظن أنه سيصله نظام من بعد، على حد قول الإمام الدريني. قال تعالى في الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا»(2).

يضاف إلى العناصر السابقة عنصر الوسطية بين إسراف وتقصير، بين إفراط وتفريط، فإن بين هذه يكون الوسط الأمثل صراط الله المستقيم: {وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم}(3).

وبهذا جاء الدين الإسلامي بتشريع دولي لجميع الناس غير مقيد بما يسمى بمصلحة الدولة الإسلامية إذا كانت هذه المصلحة تتعارض مع مصلحة المجتمع الدولي ككل، حتى لا تكون بهذا أمة هي أربى من أمة (4)، إذ قصد التشريع الإسلامي الدولي للخير العام يَجُبُّ ما قد يبدو من خير خاص، وهنا يتخصص ويتقيد الحق الناشئ من دون سيادة الدولة (5).

أما فلسفة القانون الدولي العام فتقوم على فرض أوَّلي هو سيادة الدولة(6)، ولما كانت السيادة هي القدرة في أشمل صورها السياسية والقانونية، فإن منطق الأمور لابد أن يسوقنا إلى الإقرار بأن المصدر

(1) سورة الأنعام ـ الآية 115.
(2) الحديث رواه الإمام مسلم ـ كتاب البر والصلة والآداب ـ رقم الحديث 4674.
(3) سورة الأنعام ـ الآية 153.
(4) ((عزام)) عبد الرحمن ـ المرجع السابق ـ ص 287.
(5) ((الشاوي)) توفيق محمد ـ المرجع السابق ـ ص 15 وما بعدها.
(6) انظر: نعمة عدنان ـ السيادة في ضوء التنظيم الدولي المعاصر ـ بدون ناشر ـ 1978 ـ ص 25 وما بعدها.

الخلاق يكمن في أصحاب السيادة، فهم إذن صانعوا القانون الدولي الوضعي وهم أيضا أشخاصه(1).

والثابت هو عدم وجود مشرع دولي بالمعنى الذي لاحظناه في التشريع الإسلامي الدولي، أي أن الجماعة الدولية لم تعرف بعدُ جهازا يحتكر إصدار التشريع الدولي الوضعي، ولا ينتظر أن تعرف هذا الجهاز خلال مرحلة قريبة.

والثابت كذلك هو أن هناك قواعد تحكم السلوك الدولي وأن هذه القواعد ـ التي تقوم بدور القانون الدولي ـ تتخذ صورة عرف أو معاهدة...الخ، فإن النظرة الموضوعية التي تساير الواقع الدولي الحالي لابد أن تقر بأن الإرادة التي صدرت عنها هذه القواعد هي إرادة شارعة(*)وأن هذه الإرادة الشارعة تملكها الوحدات التي تخاطب بتلك القواعد وتطبقها. ومن ثَمَّ فالمصدر المنشئ لقواعد القانون الدولي الوضعي هي الإرادة الشارعة لأشخاص ذلك القانون(2).

ودون الدخول في الجدل الفقهي حول الكيفية التي تقيد الإرادة ذاتها، فإن السؤال الذي يطرح هنا هو: إلى أي مدى يمكن اعتبار مبدأ سيادة الدولة في القانون الدولي عقبة أمام سيادة التشريع الإسلامي الدولي؟

إن مسألة عدم التعايش بين التشريع الإسلامي الدولي ـ المستمد من مصدر إلهي يعلو كل سلطة إنسانية ـ وبين القانون الدولي العام هي في تقديري مسألة بصدد التلاشي وبالإمكان تجاوزها وبالتالي فهي لا تشكل عقبة أمام التطور المنشود.

فقد مرّ القانون الدولي العام بتطور كبير، وإن مظاهر ذلك التطور هو استبعاد فكرة السيادة الدولية حتى لا تمنع القضاء الدولي من محاكمة كبار مجرمي الحرب العالمية الثانية الذين قاموا بجرائم ضد الإنسانية(3) ولم يقف التطور الذي عرفه القانون الدولي عند هذا الحد فالمنظمات الدولية أصبحت من أشخاص القانون الدولي بعد الرأي الاستشاري الذي أصدرته

---

(1) انظر: ((الغنيمي)) محمد طلعت ـ الوسيط في قانون السلام ـ المرجع السابق ـ ص 44.

(*) يقصد بالإرادة الشارعة: الإرادة التي تعبر عن السلطة وتصدر عن الاختصاص.

(2) انظر: ((الغنيمي)) محمد طلعت ـ الوسيط في قانون السلام ـ المرجع السابق ـ ص 44.
و((العناني)) محمد إبراهيم ـ القانون الدولي العام ـ الطبعة التجارية الحديثة ـ القاهرة ـ 1990 ـ ص 9 ـ 10.

(3) انظر: ((ولفغانغ)) فريدمان ـ المرجع السابق ـ ص 141.

محكمة العدل الدولية عام 1949(1). ناهيك عما وصلت إليه قضايا حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، خاصة بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 وما تلاه من جهود ومواثيق دولية وإقليمية وقارية(2). كما قننت قواعد جديدة للطبقات الجوية العليا، وللمناطق القطبية وللبحار والمحيطات وقيعانها خارج حدود الولاية الوطنية وكذلك الاتفاقيات والمعاهدات الخاصة بحماية البيئة البرية والبحرية...الخ.

وعليه، فإن فعالية هذا النظام الجديد واستقراره سوف يكون لها اثر كبير في تطوير القانون الدولي العام. وهذا التطور لا يمكن أن يتم إلا بالتخلي عن مبدأ سيادة الدول من أجل نقل بعض اختصاصاتها وسلطاتها إلى أشخاص وهيئات دولية أخرى. وما نشاهده اليوم خاصة بعد انهيار الكتلة الاشتراكية - خير دليل على ما قلته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنه بإمكاننا ونحن نبحث عن مصدر القانون الدولي العام وأساس قوته الإلزامية، وحاكميته التي تجعل الدول خاضعة له، قد نلجأ إلى الفكرة التي طرحها بعض فقهاء(*) القانون الدولي والقائلة بوجود قانون سرمدي يولد مع البشر ويخاطب ضمير الإنسان والأمم. ولا يمكن أن تعدل أحكامه سلطة زمنية وهو القانون الطبيعي. وأحكام هذا الأخير يخضع لها جميع البشر، ومن ثم فهم في مواجهتها يشكلون مجتمعا إنسانيا واحدا، وهو مجتمع قانون الطبيعة. ويتفرع عن ذلك أن أحكام هذا القانون كما تلزم الإنسان فهي تلزم الدول، مما يترتب عليه أن تكون سيادة الدولة سلطة غير مطلقة، بل سلطة تقيدها أحكام قانون الطبيعة (3).

والواقع أن آباء القانون الدولي العام في وضعهم لهذه الأفكار والمبادئ قد تأثروا إلى حد بعيد بالقيم الإسلامية(4) في طرحهم لفكرة القانون الطبيعي وقواعد العدالة.

---

(1) Rousseau Charles - Principes généraux du droit international public - Sirey - Paris - Tome II - p554.

(2) انظر: ((العناني)) محمد إبراهيم - المرجع السابق - ص 144.

(*) منهم على الخصوص: جروسيوس Hugo Grotius، فرانسيسكو دي فيتوريا Francisco De Vettoria،

(3) مكارم إبراهيم - الشخصية القانونية للمنظمات الدولية - دار النهضة العربية - القاهرة - 1978 - ص 21 - 22، ويونس محمد مصطفى - حسن النية في القانون الدولي - المجلة المصرية للقانون الدولي - العدد 51 - السنة 1995 - ص 10 وما بعدها.

(4) انظر: ((الغنيمي)) محمد طلعت - أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية - منشأة المعارف -

وما أقوله وإن كان يبدو مجرد أفكر نظرية فإن مجال القانون الدولي العام يتسع لكي يدخل فيه عن طريق الخيال العلمي، يعطي الصور المستقبلية التي تتحقق في الواقع فيما بعد، كما هو الحال في مجال العلوم والتكنولوجيا والصناعة. بل وكيف تكون نظرية وخيالية وعندنا نص المادة 38 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية التي نراها تفتح الأفق واسعا أمام التشريع الإسلامي الدولي سواء في فقرتها الأولى والتي تتعلق بالمبادئ العامة للقانون المتعارف عليها بين الأمم المتمدينة، أو في فقرتها الثانية والتي تتناول قواعد العدالة والإنصاف، والتشريع الإسلامي الدولي عدل كله وإنصاف.

لا مفر من العودة إلى التشريع الإسلامي الدولي للبحث والتنقيب عن الأصول والقواعد ـ ما دامت تخاطب الإنسان كإنسان كما سجلنا ـ لسد الباب أما القوى العظمى التي تريد أن تفرض هيمنتها على النظام العالمي بحجة القيام بدور القوى العالمية التي تعطي للقانون الدولي العام قوته التنفيذية بواسطة ما تسميه بالنظام العالمي الجديد الذي هو مجرد تعبير عن سيادتها هي لا عن ضمير الإنسانية الحائرة اليوم.

إذا كان التعايش ممكنا إلى حدّ ما بين التشريع الإسلامي الدولي وبين القانون الدولي العام، فما هي حدود عالميته؟ ذلك ما أوضحه في المطلب السادس.

المطلب السادس: عالمية التشريع الإسلامي الدولي.

نظرا لما تتسم به ظاهرة العولمة اليوم من أهمية، وخاصة في ظل المتغيرات الدولية والتي تهدف إلى توحيد المفاهيم والتصورات المتصلة بعالم اليوم، فضلت تقسيم هذا المطلب إلى فرعين:

الفرع الأول: عالمية الإسلام ودعائمها.

الفرع الثاني: عدم تماشي التشريع الإسلامي الدولي مع ظاهرة العولمة.

الإسكندرية ـ 1978ـ ص 7 وما بعدها .

الفرع الأول: عالمية الإسلام ودعائمها.

إن التشريع الإسلامي الدولي لا يهدف إلى تنظيم الروابط بين الدول الإسلامية فقط، فهو في أصله وطبيعته ومنذ نشأته الأولى يتجه نحو العالمية ، أي أن يسود كل المعمورة باعتباره نظام حياة شامل.

ولا يهم لقيام هذه الروابط وخضوعها للتشريع الإسلامي الدولي كون المجتمعات غير إسلامية تدين بهذا الدين أو ذاك، ما دام أنها تدين بغير الإسلام، كما لا يهم طبيعة نظام وقانون هذه الدولة أو تلك المجموعات من الدول، وكونها ملَكية أو جمهورية متقدمة أو متخلفة، كبيرة أو صغيرة، من هذا الجنس أو ذاك.

كل هذا لا يهم في نظر التشريع الإسلامي الدولي لقيام الروابط العالمية، وبالتالي خضوع هذه الروابط لهذا التشريع. إن الشرط الوحيد هو كون المجتمع الدولي موجودا فعلا[1].

وعلى هذا فإن نشأة التشريع الإسلامي الدولي تخالف نشأة القانون الدولي العام فمن المعروف أن هذا القانون نشأ كقانون للدول المسيحية في غربي أوروبا فقط، ثم ما لبث أن انضمت لهذه الدول المسيحية دول مسيحية أخرى، وظل هذا القانون قانونا للدول المسيحية لا ينظم غير علاقاتها، ويرفض أن تستفيد من أحكامه أية دولة غير مسيحية إلى عام 1856، حيث قررت الدول الأوروبية بموجب معاهدة صلح باريس قبول تركيا الدولة المسلمة في حظيرة العائلة الدولية، والاعتراف لها بالأهلية والصلاحية للانضمام إلى مجموعة الدول التي ينظم علاقاتها القانون الدولي الوضعي[2].

وإذا كانت الدول غير الإسلامية ترفض الإسلام كعقيدة، فلا مانع من أن تقبله كتشريع دولي هدفه الإنسان أينما كان، بغض النظر عن عقيدته

---

(1) انظر: ((زيدان)) عبد الكريم ـ مجموعة بحوث فقهية ـ المرجع السابق ـ ص 20.
(2) انظر على الخصوص:
- ((خدوري)) مجيد ـ المرجع السابق ـ ص 78.
- ((جنينة)) محمد سامي ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 35.
- ((ياقوت)) محمد كامل ـ الشخصية الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية ـ عالم الكتب ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 1971 ـ ص 274 - 278.

وطنه ولونه. وهذا يتفق مع الاتجاه الحديث(1) للعالم نحو العالمية والشمول، وتجاوز حدود نظام الدولة الضيق بسبب كثرة الصلات بين الشعوب، وانتشار وسائل الاتصال الفكري من قنوات فضائية ووسائل اتصال جد متطورة كشبكة الإنترنيت والفاكس... ونحوهما، وظهور مرحلة انفتاح الدول على غيرها وتعاونها جميعا في كل الأحوال.

كانت العالمية قبل الإسلام قد فرضت على أيدي اليونان والرومان في إطار مبادئ قهر الإنسان للإنسان ـ ويراد اليوم أن تكون كذلك ـ المتوارثة الشائعة لدى أمم الأرض.

وبانتشار الإسلام بنيت على دعائم تعاليمه عالمية المسلمين الأولى، وبنت أوروبا على الأنوار والنهضة والعقلانية عالميتها.

والعالم اليوم يرتقب إلى العالمية التي لن تتحقق إلا في ظل القيم المشتركة التي أرسى الإسلام دعائمها من عهد إبراهيم عليه الصلاة والسلام حتى بعثة سيدنا محمد ∏〈⌈ ∩〈〈∑ ∨〈 ∑⌇ ⌈©〈©.

خرج المسلمون بتشريعهم إلى حوض الحضارات القديمة، ولم يكن خروجهم ذاتيا من عند أنفسهم، لكن الله تعالى أخرجهم في إطار دفع إلهي لا في إطار استعلاء قومي ذاتي وعلاقتهم بالقرآن والرسالة التي أشتمل عليها علاقة تكليف وتبيين وإيمان لا علاقة إنشاء وتوليد من ذواتهم، وقد خرج حملة الرسالة الأولون ليحققوا مهمتين: {كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله}(2).

فهو دعوة لتحقيق غايات إنسانية مشتركة بين البشر جميعا تتلخص بإخراج الناس من الجور إلى العدل. وكل هذه أمور يعود نفعها على الناس الذين يوجه إليهم الخطاب جميعا.

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((غانم)) محمد حافظ ـ المجتمعات الدولية الإقليمية ـ دار النهضة العربية ـ بدون تاريخ ـ ص 18.
- ((شكري)) عزيز ـ القانون الدولي العام ـ جامعة دمشق ـ مطبعة الداودي ـ 1982 ـ ص 30.

(2) سورة آل عمران ـ الآية 110.

وبذلك الخطاب ((المجرد عن أية مكاسب وطنية أو ذاتية، المتجه لصالح الآخرين تحققت قابلية استيعاب الآخرين وحضارتهم وأنساقهم الثقافية وتحويلهم إلى شركاء متساوين في تبني الرسالة، وحمل أعباء توصيلها للآخرين في حركة فتح ودعوة واسعة جرت في إطار نظام وطبيعة روابط العالم آنذاك))(1).

إذا كان أقصى ما وصلت إليه الحضارة المعاصرة هو إقرار التعدد، فإن عالمية الخطاب الإسلامي عملت وتعمل على استيعاب التعدد بعد الإقرار بــه، ودفعــه باتجاه العالمية ليتــحول إلــى عامل في إطار تنوع بشري إيجابي ـ تظلل عليه أنوار الهدى ودين الحق ـ التي لا تسمح ببروز أية أسباب وعوامل للانقسام الديني الطائفي، فالإسلام قد جعل من نفسه محور جذب لا محور تنابذ وطرد كالمركزية الغربية المعاصرة.

إن الآيات الثلاثة التي ورد فيها الوعد الإلهي(*) بظهور الهدي ودين الحق على الدين كله، تذكر بأهم الخصائص المساعدة على الظهور، وهي تحري الهدى والسعي وراء الحق، فالدين مضاف إلى الحق والحق مضاف إليه. ولم تستخدم كلمة الإسلام في هذه الآيات لئلا يتوهم البعض أن المراد به إطاره البشري القائم الذي يشمله في إطار امتداده الأول وعمقه الجغرافي الذي وصل إليه خلال الفتح، وعمليات الانتشار الأولى فيؤدي إلى لبس أو توهم بأن عالمية الإسلام المنتظرة ستتخذ الأبعاد والوسائل ذاتها، كما هو الحال في نبوءات أنبياء أهل الكتاب الذين يتوهمون حدوثها، لخوارق تقع بشكل غـيـبـيّ وبدون أسباب أو بذات الأسباب التي وجدت في عصور أولئك الأنبياء والرسل، والأمر ليس كذلك فإن الصيرورة التاريخية محكومة بسنن الله والقوانين التي حكم الله تعالى إيجادها(2).

ولما كان التشريع الإسلامي الدولي يقوم على الفضيلة ومشتقا من الفطرة الإنسانية ، وسواء أكان في نظم المعاملات أو نظم الأخلاق هو عام لا يخص إقليما دون إقليم وليس للمسلمين وحدهم ولكنه للناس أجمعين، لأن

---

(1) ((مصطفى)) نادية محمود ـ المرجع السابق ـ ص 18 ـ 19.

(*) والآيات الثلاثة هي:
- سورة التوبة ـ الآية 33.
- سورة الفتح ـ الآية 28.
- سورة الصف ـ الآية 09.

(2) انظر: ((مصطفى)) نادية محمود ـ المرجع السابق ـ ص 20.

الأساس الخلقي الفاضل الذي يقوم عليه يعم العالم كله، فهو يحقق الوحدة التشريعية، كما هو جامع لمعاني الفضيلة(1).

ولا يقصد بالوحدة التشريعية التي يدعو إليها التشريع الإسلامي الدولي الوحدة التي تجمع الكليات والجزئيات، بل يقصد بها الوحدة التي تشمل الكليات التي لا تختلف فيها عقول الناس، ولا يختلف فيها معنى العدل، كالحدود والقصاص، والوفاء بالعهد، ورد العدوان، والتعاون والتواصل الحضاري، وهذه الأصول ثابتة في كل الأرض. وكذلك المساواة والكرامة الإنسانية، والحرية المضبوطة بأحكام الشرع والمصلحة الإنسانية المانعة من الانطلاق والفوضى الفكرية.

وهكذا، فكل هذه قواعد وكليات يجب تطبيقها في كل الأرض حيث يسكن الإنسان، ولكن التطبيق يختلف، فقد يكون الإجرام في مكان بطريقة يختلف عن الإجرام في إقليم آخر. ويختلف الجزاء غير المنصوص عليه فتختلف جزئيات العقاب من غير مخالفة للنص الأصلي أو الكلي، ولا يصح أن يكون أمر من الأمور موصوفا بالإجرام في إقليم ولا يتحقق فيه ذلك الوصف في إقليم آخر. وقد تختلف طريقة الردع ما دام لا يوجد نص على طريقة معينة، كما لا يصح أن يعتبر فعل من الأفعال جريمة في إفريقيا، ولا يعتبر جريمة في أمريكا، فمدلول المعنى الإجرامي واحد.

والفضائل والرذائل لا باختلاف الأقاليم، ولا باختلاف الألوان لأن قانون الخير والشر واحد في هذه الأرض. والتشريع الإسلامي يقوم على أساس من المقياس الخلقي الذي يعم حكمه بالخير والشر على الأفعال وعلى الأشخاص (2).

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي يعم ولا يخص، أصولا وقيما ومفاهيم جميع أنحاء المعمورة لأن هدفه الإنسان، فهل يتماشى مع ظاهرة العولمة أم لا ؟

---

(1) انظر: ((شلبي)) محمد مصطفى - الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية - المرجع السابق - ص 126 وما بعدها.

(2) ((أبو زهرة)) محمد - المجتمع الإنساني في ظل الإسلامي - المرجع السابق - ص 48 - 49.

الفرع الثاني: عدم تماشي التشريع الإسلامي مع ظاهرة العولمة.

إن الإسلام دين عالمي ينظر للبشر نظرة واحدة، وينظر إلى مستقبل البشرية كلها نظرة تفاؤل وأمل بأن يوما آتٍ لا محالة تتحد فيه هذه البشرية، وتدرك فيه أنها ـ كلها ـ لآدم وآدم من تراب، وأن كل الخصوصيات المتمايزة إنما هي خصوصيات تنوع وتعارف. ولذلك فإن من أهم خواص هذا الدين تلك الأرحام والقرابات والصلات التي يحاول الحفاظ عليها بين الأديان الإبراهيمية من ناحية، وبينها وبين سواها من ناحية أخرى حتى يأتي الوقت المناسب ليجعل من كل هذه الأمور التي تبدو متناقضات أشكال تنوع يحتويها في إطاره(1)، ويضمها تحت جناحيه، ويهيمن عليها باعتباره الهدي الكامل، ودين الحق المقيم ظهوره على الدين كله، بعد أن توجد الصيغ الفكرية النابعة من منهجية القرآن العظيم المعرفية، والتي تمكن البشر بشعوبهم المتنوعة وعروقهم المختلفة وسائر وحدات الانتماء الأخرى لديهم من إيجاد الصيغ والقنوات المستوعبة لحركة البشرية، وتحويل ذلك التنوع إلى وسيلة تعارف وتأليف بين أبناء آدم (2).

وعليه، هل راعت العولمة أو الكونية في إطار الروابط الدولية المعاصرة هذه الخصوصيات، أم أنها بنيت على سيادة مفاهيم وقيم وأنماط هي أقرب إلى الغرب منه إلى غيره من بقية الشعوب الأخرى؟.

وقبل كل ذلك، ما هي العولمة؟ وهل هي مذهب فكري جديد؟ أم أنها نظام سياسي عالمي أفرزته المتغيرات الدولية، والمناخ السياسي العالمي في أعقاب انتهاء الحرب الباردة بعد سقوط ما كان يعرف في الماضي بالكتلة الاشتراكية، وتوحيد ألمانيا؟

ظهرت العولمة كمفهوم في أدبيات العلوم الاجتماعية الجارية كأداة تحليلية لوصف عمليات التغيير في مجالات مختلفة يتحاشى بعض فلاسفتها ومروجيها إدخال الدين ضمن تلك المجالات، فهم يحصرونها في مجالات السياسة والعلاقات الدولية، والاقتصاد، والثقافة والاتصال، وأنها تقوم على

---

(1) انظر: ((العلواني)) طه جابر ـ حاكمية القرآن ـ سلسلة أبحاث علمية ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 1996 ـ ص22.

(2) ((الغنوشي)) راشد ـ حقوق المواطنة ـ تقديم طه جابر العلواني ـ سلسلة قضايا الفكر الإسلامي ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ القاهرة ـ الطبعة الرابعة ـ 1994 ـ ص 13.

أ ربع عمليات أساسية هي: المنافسة بين القوى العظمى، والابتكار التكنولوجي، وانتشار عولمة الإنتاج والتبادل، ثم التحديث.

ومن ثم فإن صياغة تعريف دقيق للعولمة تبدو مسألة شاقة نظرا لتعدد تعريفاتها والتي تتأثر كثيرا بانحيازات الباحثين، وفقا لأيديولوجياتهم واتجاهاتهم إزاء العولمة رفضا أو قبولا (1).

وبالعودة إلى موسوعة Encyclopédia universalis وجدت فيها أن العولمة: Mondialisation هي إكساب الشيء طابع العالمية، وبخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالميا))(2).

الظاهر أن هذا المعنى شديد الحيدة والبراءة، لا ينسجم في عمقه مع دلالة اللفظ ومفهوم المصطلح، كما يراد له في عالم اليوم.

إن المفهوم السياسي والثقافي والاقتصادي للعولمة، لا يتحدد بالقدر اللازم إلا إذا نظرنا إليه من خلال رؤية عامة، تدخل في نطاقها جميع المتغيرات السياسية والقانونية والثقافية والاقتصادية التي يعيشها العالم منذ مطلع التسعينيات على وجه الخصوص(3).

وهناك سؤال محوري آخر يفرض نفسه في هذا السياق، وهو: هل تؤدي العولمة إلى سيادة جديدة لحضارة أو لنظام دولي جديد من شأنها التأثير على استقلال الدول وخاصة النامية منها، والمساس بحقها في اتخاذ قرارتها بكل حرية وفقا لما هو معروف ومقرر في القانون الدولي الوضعي؟

إن العالم يعرف شكلا من أشكال العولمة يتمثل في وجود قوى دولية ـ من غير الدول ـ تشارك بصورة مباشرة في السياسة العالمية، عبر قنوات متعددة تصل المجتمعات بعضها ببعض، وفي شكل علاقات غير رسمية تقوم بين نخب غير حكومية، وبواسطة منظمات دولية، وشركات عابرة للحدود الوطنية، وبنوك تلعب دورا مهما في تلك العلاقات(4).

---

(1) فاضل عبد الصبور ـ الخطاب الإسلامي في ظل العولمة ـ الوعي الإسلامي، إسلامية شهرية جامعة ـ تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت ـ العدد 188 ـ السنة 32 ـ ذو الحجة 1418 ـ أبريل 1998 ـ ص 2.

(2) Encyclopédia universalis – tome 2 éditeurs-A – Paris - p - 98.

(3) انظر: ((التويجري)) عبد العزيز بن عثمان ـ الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي ـ الإسلام اليوم ـ مجلة دورية تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ العدد 15 ـ 1419 ـ ص 13.

(4) انظر: ((عليوة السيد)) ـ إدارة الصراعات الدولية ـ دراسات في سياسات التعاون الدولي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة 1988 ـ ص 40.

ويتكامل هذا الشكل من أشكال العولمة مع النظام العالمي الذي استقر في أعقاب الحرب العالمية الثانية بإنشاء منظم للأمم المتحدة والوكالات التابعة لها والعاملة في إطارها.

فهذان نمطان للعولمة لا يخلوان بحال من الأحوال من الهيمنة والسيطرة وفرض النفوذ الواسع(*). وقد عاش المجتمع الدولي في ظل هذين النظامين ما يزيد عن أربعين عاما دون انفراد إحدى الدول الكبرى بالقوة المتفردة، إلى أن تغيرت الخريطة السياسية العالمية وظهرت القوة الأكبر ـ والمتمثلة في الولايات المتحدة الأمريكية ـ التي انفردت بزعامة العالم، واستتبعت انفرادها هذا بفرض نظام للعولمة يحقق لها مصالحها.

وإذا كان النظام الدولي الذي أخذ في التبلور والتشكيل في أعقاب انتهاء الحرب الباردة، قد انتهى إلى إيجاد صيغة للتعامل على المستوى العالمي تقضي بإخضاع العلاقات الدولية في مجالات التجارة، والاقتصاد، والعلوم والتكنولوجيا إلى نظام ذي طابع عالمي أو إلى إكساب العلاقات الدولية الطابع العالمي، وهو ما يصطلح عليه بالعولمة، فإن المصالح المشتركة للشعوب والحكومات لن تتحقق في إطار هذا النظام بالجور وعدم العدل واللاتسامح والصراع، أو بتجاوز هويات الأمم والشعوب، أو بمحو خصوصياتها الحضارية، حتى ولو كان وراء ذلك كله قوة باطشة وإرادة قاهرة.

فهل تشكل العولمة أو الكونية نقيضا للقيم والأخلاق، والخصوصيات الخاصة بكل أمة من الأمم؟.

إن التسامح والحوار مع الآخر كند أمر لا غنى عنه للعلاقات السلمية في أي مجتمع، وعندما يتحول التسامح إلى احترام متبادل، وهي صفة أكثر إيجابية فإن نوعية العلاقات ترقى بشكل واضح. ومن ثم فإن الاحترام المتبادل يعتبر أساسا لإقامة مجتمع إنساني تعددي، وهو نوع المجتمعات الذي يمثله الْجِوَارُ العالمي ذاته لا يتميز بالاستقرار فقط بل باحترام تنوعه الذي يغنيه)) (1).

وإذا تجاوزت فكرة العولمة أو الكونية هذا العنصر الإنساني، وعدمت الأساس الأخلاقي والقيم والمثل، كانت إلى النظام الشمولي أقرب منها إلى النظام القانوني القابل للتطبيق لصالح الإنسانية كافة.

(*) انظر المادة 23 من ميثاق الأمم المتحدة بشأن الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن.

(1) ((التويجري)) عبد العزيز بن عثمان ـ المرجع السابق ـ ص 15.

إن النظام القانوني الدولي لا يكون في خدمة الإنسانية، إلا إذا قام على قواعد العدل والإنصاف والمساواة، واستمد من روح الإنسانية وقيمها مبررات وجوده وعناصر بقائه واستمراره، أي أن العولمة أو الكونية ذات النفع العام، لابد وأن تكون محكومة بتشريع دولي موضوعي غايته الإنسان أينما كان، يكفل للشعوب والأمم احترامها وحقوقها كاملة وللإنسان حقوقه موفورة غير مهضومة.

إن التعارف والحوار والتفاعل بين الشعوب والحضارات، لكي يكون حقيقيا هادفا ومؤثرا يجب أن يقوم على قاعدة الاحترام المتبادل بالمعنى الأخلاقي، كما يجب أن يقوم التعاون والحوار بين الشعوب والأمم على قواعد اجتمع وأجمع الناس على صحتها وسلامتها وانعقد إجماع الإنسانية على اعتبارها القانون الذي يحكم المجتمع الدولي، حتى يكون التعارف والحوار في هذا الصدد مستندا إلى شرعية دولية مبنية على العدل المطلق والإنصاف، وإلى قواعد التشريع الدولي التي تمثل القواسم المشتركة بين جميع الشعوب والدول.

وهكذا، يصير الحوار المفضي إلى التفاعل الحضاري، فعلا إنسانيا مؤثرا في حركة التاريخ، وعنصرا مساعدا على استتباب السلام على الأرض، وقوة دفع لاستقرار الحياة الإنسانية ولازدهارها ولترقيتها.

وليس في تنوع الحضارات وتعدد الخصوصيات ما يتعارض وقضاء المصالح المشتركة بين الشعوب والأمم في إطار التعاون الإنساني القائم على قاعدتي التعارف والتعايش، إنما ينطوي هذا النوع على عناصر تغذي الميول الإنسانية الفطرية نحو امتلاك أساب التقدم والرقي بدافع من التنافس الفطري وبوازع من التدافع الحضاري (1).

وما دامت القيم الروحية والمثل الأخلاقية بهذا الحجم، فإنه لا يمكن تلافيها وتحجيمها وتجاوزها أو محوها وإذابتها في بوتقة هوية واحدة مهيمنة ذات سيطرة ونفوذ مهما تكن الذرائع، وبلغت ما بلغت الأسباب والدوافع، فليس في ذلك فقط خروج على طبيعة الأشياء، وتمرد على سنن الكون وفطرة الحياة التي فطر الناس عليها، وإنما في محاولة إلغاء القيم الروحية والخلقية

(1) المرجع نفسه - ص 17 - 18.

بالعسر والإكراه، خرقا للقوانين المتعارف عليها عند الناس ومس خطير بقواعد التشريع الدولي وتهديد للسلم والأمن في العالم(1).

إن اتجاهات العولمة، ما هي إلا محاولة تجري في إطار سيادة ثقافة وقيم دنيوية غربية فرضت نفسها عالميا، بكل خلفياتها وظلالها وانعكاساتها، ومواقفها من الدين كلا وتفاصيل ثقافة وقيم علمانية دنيوية استبعدت الدين تماما من فلسفة العلم ونظرياته وقوانينه ومعالجاته. وهذه الثقافة تحظى بتعميم وتكريس عالميين، والمركز العالمي الجديد ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ يرى أن سيادة هذه الثقافة واكتساحها لكل ما عداه شرط ضروري ودعامة أساسية لما سموه بالنظام العالمي الجديد، مما جعل كثيرا من الشعوب، بل والحكومات في الغرب نفسه تخشى هذا الخطر القادم وترفض الاستجابة لدعواته والانخراط تحت لوائه(2).

ويعبر مفكرو الغرب عن هذه الحيرة الفكرية بوضوح وصراحة لا مثيل لها: ففي أحدث دراسة لـ Huntington Samuel يقول: إن شعوب العالم غير الغربية لا يمكن لها أن تدخل في النسيج الحضاري الغربي، حتى وإن استهلكت البضائع الغربية، وشاهدت الأفلام الأمريكية، واستمعت إلى الموسيقى الغربية، فروح أي حضارة في اللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد، وحضارة الغرب تتميز بكونها وريثة الحضارات اليونانية والرومانية والمسيحية الغربية. والأصول اللاتينية للغات شعوبها، والفصل بين الدين والدولة، وسيادة القانون والتعددية في ظل المجتمع المدني، والهياكل السياسية، والحرية الفردية.

ويضيف قائلا: إن التحديث والنمو الاقتصادي لا يمكن أن يحققا التغريب الثقافي في المجتمعات غير الغربية... ولذلك فإن الوقت قد حان لكي يتخلى الغرب عن وهم العولمة، وأن ينمي قوة حضارته وانسجامها وحيويتها في مواجهة حضارات العالم(3).

وعليه، فهل العولمة ما هي في الواقع إلا إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم وتقديمه في صورة جديدة للمواجهة الحضارية التي يخوضها الغرب؟

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((الغنوشي)) راشد ـ المرجع السابق ـ ص 12.
- ((التويجري)) عبد العزيز بن عثمان ـ المرجع السابق ـ ص 18.

(2) انظر على الخصوص:
- ((فاضل عبد الصبور)) ـ المرجع السابق ـ ص 20.
- ((الغنوشي)) راشد ـ المرجع السابق ـ ص 20 - 22.

(3) Huntington Samuel - The West unique, not universel - Foriegn affair - vol 75 - N°11 - 1996 - Nov - Dec - p 28 - 46.

إن العولمة بهذا المفهوم وبمنطقها الذي يفرغ الإنسان من بعده الروحاني ويجعل منه آلة، ويخرجه من إنسانيته تتعارض مع الفطرة السليمة ومع التشريع الإسلامي الدولي ونظرته إلى العلاقات الدولية.

إن اختلاف التشريع الإسلامي الدولي مع العولمة يبدأ من الجوهر إلى المقاصد مرورا بالقيم، وذلك أن العولمة تقيم ترتيبا تفاضليا جديدا وتخضع لأيدلوجية مبنية على منطق السوق والزيادة في الإنتاجية باسم النمو الاقتصادي.

وتستعمل أدوات تفرض نمطها مثل التكنولوجيا ووسائل الإعلام والمؤسسات المالية الدولية التي توجه القرارات السياسية. في حين أن التشريع الإسلامي الدولي يقوم على فلسفة مغايرة ترجع الأمور لله المتصرف في الكون كله، وتهدف إلى إقامة العدل الذي يضمن إقامة المجتمع الدولي السليم(1).

والعولمة إذا سارت في الاتجاه المرسوم لها ستكون إنذارا بانهيار وشيك للاستقرار العالمي، لأن العولمة بهذا المضمون تضرب القيم الحضارية في العمق وتنسف أسس التعايش بين الشعوب.

كما أن العولمة بهذا الطرح الشمولي ذي الطابع القسري، ستؤدي إلى فوضى على مستوى العالم، في السياسة والعلاقات الدولية، وفي القانون والاقتصاد...الخ.

وعلى الرغم من ذلك، فإنه إذا لم يكن في استطاعة الإنسانية أن تتحرر في الوقت الراهن من ضغوط العولمة، فإنها ستتجاوز حالة الصراع الدموي والإكراه الإنساني إلى حالة التدافع الحضاري لتتم حماية المثل والقيم الإنسانية الخالدة، في إطار تدافع حضاري يحمي الصوامع والمساجد والبيع والصلوات معا في ظل قيم ومثل دين الحق، المستوعب لكل التعدديات، الداخل لكل بيت(*) على نحو إنساني مناقض لمناهج الحضارات السابقة

---

(1) انظر: ((الغمقي)) محمد ـ مادية العولمة في مواجهة الحضارة الإسلامية ـ مجلة المجتمع ـ العدد 128 ـ 23 شعبان 1418 الموافق 23 ديسمبر 1997 ـ ص 43 ـ 44.

(*) عملا بقوله ∏⟩⌈ ∩⟩⟩∑ ∨⟩ ⟨∑ ⟩©⟨©⟩: «ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعز عزيز، أو بذل ذليل، عزا يعز الله به الإسلام، وذل يذل به الكفر». الحديث رواه ابن حبان في صحيحه 1631 ـ 1632.

والقائمة في إبادتها لشعوب بأسرها أو إجبارها على قبول قيم وأفكار المتسلطين عليها تحت مختلف الأسماء، ومنها من يسمى بالعولمة والنظام العالمي الجديد.

إذا كانت سمات وخصائص التشريع الدولي بهذا الخصب والشمول فهل أن مصادره هي بنفس الأهمية والتنوع؟

ذلك ما أسعى إلى توضيحه في المبحث التالي:



المبحث الثالث: مصادر التشريع الإسلامي الدولي.

إن التشريع الإسلامي الدولي بوصفه جزءا لا يتجزأ من الشريعة الإسلامية، فإنه يرتكز نظريا وعمليا على المصادر التي ترتكز عليها الشريعة الإسلامية.

وفي الواقع يمكن تقسيم هذه المصادر إلى نوعين:

ـ **مصادر رسمية:** وهي الكتاب والسنة، ولا يوجد لها نظير في القانون الدولي الوضعي.

مصادر مادية: هي الاجتهاد وآراء الفقهاء، والمصالح المرسلة والعرف، والمعاهدات، وأعمال ووصايا الخلفاء، وأحكام المحاكم(*).

والنوع الثاني من هذه المصادر وإن كان يشترك من حيث الشكل مع بعض مصادر القانون الدولي العام، فإنه يختلف عنها جوهرا. فهي وإن كانت من وضع البشر إلا أنها محكومة بمقاصد الشرع الحنيف وروحه.

ولتوضيح كل هذا، قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:
تناولت في **الأول** المصادر الرسمية.
وعالجت في **الثاني** المصادر المادية.

المطلب الأول: المصادر الرسمية للتشريع الإسلامي الدولي.

ولتوضيح كل مصدر من هذه المصادر ، وإبراز خصوصيته، قسمت هذا المطلب إلى فرعين:
عالجت في **الأول** القرآن العظيم.
وتناولت في **الثاني** السنة النبوية الشريفة.

الفرع الأول: القرآن العظيم.

القرآن العظيم هو المصدر الأول لجميع أحكام الشريعة الإسلامية ومنها أحكام التشريع الدولي، وهو مرجع هذه الأحكام من جهتين:

(*) بحسب نص المادة 38 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، يمكن حصر مصادر القانون الدولي في المعاهدات، العرف الدولي، المبادئ العامة للقانون المعترف بها بين الشعوب المتمدينة، أحكام القضاء وآراء كبار رجال القانون، ومبادئ العدل والإنصاف.

الأولى: دلالته على الأحكام الجزئية والقواعد والمبادئ العامة.
والثانية: دلالته على المصادر التي يمكن الرجوع إليها حيث لا نص في المسألة، مثل دلالته على أن القياس(*)مصدر معتبر، وكذا الاستصلاح(**)، والاستحسان(***) والعرف(****)والاستصحاب(*****)فمن الأحكام العامة أو القواعد العامة في التشريع الدولي، مبدأ التعاون والتواصل الحضاري قال تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}(1).

ومبدأ العدل كقوله تعالى: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان}(2).

ومبدأ المساواة: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة}(3).

ومبدأ الوفاء بالعهد: {يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود}(4).

ومن الأحكام الجزئية الخاصة بموضوع التشريع الدولي، أحكام أسرى الحرب مثلا كما في قوله تعالى: {فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى

(*) **القياس** لغة هو التسوية، ووفي اصطلاح الأصوليين هو: ((تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم)). لمزيد من الإطلاع راجع: ((خلاف)) عبد الوهاب - مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه - دار القلم - الكويت - الطبعة الخامسة - 1982 - ص 19.

(**) **الاستصلاح** لغة: هو طلب الإصلاح. أما في اصطلاح الأصوليين فهو: ((تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة أي مطلقة، بمعنى أنها مصلحة لم يرد عن الشارع دليل لاعتبارها أو لإلغائها)). لمزيد من الإطلاع انظر: المرجع نفسه - ص 85 - 86.

(***) **الاستحسان** لغة: هو عد الشيء حسنا، أو اتباع الشيء الحسن، وأما في اصطلاح الأصوليين فقد اختلفت فيه عباراتهم، فعند الحنفية وبعض المالكية كالإمام الشاطبي: ((الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين))، فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرد، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، والاستثناء من القياس بأي دليل كان. لمزيد من الإطلاع انظر: المرجع نفسه - ص 6.

(****) **العرف**: هو ما يتعارف الناس ويسيرون عليه غالبا من قول أو فعل. لمزيد من الإطلاع انظر: المرجع نفسه - ص 145.

(*****) **الاستصحاب** لغة: هو المصاحبة. وفي اصطلاح الأصوليين: هو استبقاء الحكم الذي ثبت في الماضي بدليل قائما في الحال حتى يوجد دليل يغيره، أو اعتبار الحكم الذي ثبت في الماضي بدليل مصاحبا لواقعته وملازما لها حتى يوجد دليل يدل على قطع المصاحبة. لمزيد من الإطلاع انظر: المرجع نفسه - ص 151.

(1) سورة المائدة - الآية 2.

(2)سورة النحل - الآية 90.

(3)سورة النساء - الآية 1.

(4)سورة لمائدة - الآية 1.

إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها}(1).

الفرع الثاني: السنة النبوية الشريفة.

والمقصود بالسنة: ما صدر عن النبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌊∑ ⌈©〈© من قول، أو فعل، أو تقرير، وهي المصدر الثاني للأحكام بعد القرآن العظيم، وهي مثله في وجوب الاتباع، قال تعالى: {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا}(2).

والسنة تبين أحكام القرآن، ومن هذا البيان تفصيل مجمله، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامه. والسنة بعد هذا قد تأتي بأحكام لم ترد في القرآن لأنها وحي إلهي كالقرآن إلا أنها بالمعنى دون اللفظ، بينما القرآن وحي بالمعنى واللفظ.

وفي السنة مقدار كبير من الأحكام والقواعد المتعلقة بموضوع التشريع الإسلامي الدولي، كالدعوة إلى الشفقة والرحمة بالخلق أجمعين فعن جرير بن عبد الله رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌊∑ ⌈©〈©: «لا يرحم الله من لا يرحم الناس»(3).

وعن أبي هريرة τ قال: سمعت أبا القاسم الصادق المصدوق يقول: «لا تنزع الرحمة إلا من شقي»(4)، وقال ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌊∑ ⌈©〈©: «الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من الأرض يرحمكم من في السماء»(5).

ومن الأحكام القولية كذلك، ما جاء في باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق: حدثنا أبو كريب، حدثنا أسامة عن هشام عن أبيه، قال: مرّ هشام بن حكيم بن حزام على أناس من الأنباط(*) بالشام قد أقيموا في الشمس فقال: ما شأنهم، قالوا: حبسوا في الجزية، فقال هشام: أشهد لسمعت رسول الله

---

(1)سورة محمد - الآية 4.
(2) سورة الحشر - الآية 7.
(3) الحديث رواه البخاري في كتاب التوحيد - رقم الحديث 6828.
(4) الحديث أخرجه أبو داود في الأدب - رقم الحديث 4291.
(5) الحديث أخرجه الترمذي في البر والصلة - رقم الحديث 1846.
(*) الأنباط هم فلاحو العجم.

∏〈⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌊∑ ⌊©〈© يقول: «إن الله ليعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»(1).

ونجد سوابق مهمة تتعلق بموضوع التشريع الدولي في معاهدات النبي صلى الله عليه وسلم التي عقدها مع قريش وأهل نجران...الخ، وفي كتبه ورسائله إلى رؤساء الدول، وفي أوامره لأمراء الجيش والبلدان.

ففي هذه السوابق، نجد الدليل على النهج المباح سلوكه من قبل الدولة الإسلامية عند اتفاقيات الصلح مع غيرها من الدول، وما يجوز لها أن تلتزم به ولا يجوز مراعية في ذلك مصلحتها وظروفها. كما تبين هذه الاتفاقيات المرونة التي يسع الدولة الإسلامية التحلي بها عند التفاوض وقبول الشروط بشيء من الإجحاف بحقوقهم، ولكن في الوقت نفسه بحقن الدماء وذلك خير من انتصار باهر للحق تزهق فيه الأرواح.

وإن لنا في موقف الرسول ∏〈⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌊∑ ⌊©〈© في صلح الحديبية لنموذجا حسنا لهذا الروح العالي في التسامح والصفح، حرصا على السلم ـ كأصل من أصول العلاقات الدولية ـ من جانب الطرف الأقوى، فهو لم يكتف بالرجوع مع جيشه من حيث أتوا، وبتأجيل ما كانوا أجمعوا على أدائه في ذلك العالم من المناسك، ولم يكتف بان رضي بتجريد اسمه من نصوص الهدنة من كل لقب تشريفي هو أهل له، ولكنه فوق ذلك كله قبل مختارا مقترحات الهدنة التي لا يعامل فيها الطرفان على قدم المساواة، بل تخوِّل الأعداء حقوقا لا تخوِّلها للمسلمين.

ناهيك عن الشرط الذي يُلزم المسلمين بإعادة من يلجأ إليهم فرارا من معسكر الشرك بينما تجعل للهاربين من معسكر المسلمين حق البقاء في معسكر الشرك دون إزعاج ولا رد.

ونعلم كم كان الموقف البالغ الحد في المسألة مثيرا لاستفسارات الصحابة واعتراضهم، ولكن كل المآخذ لم تكن لترجح كفة الحرب في نظر قائدهم الأعلى ولم تكن لتعدل به عن طريق السلام الذي يحفظ به دماء الناس وأرواحهم(2) قائلا: «والله لا تدعوني قريش إلى خطة يسألونني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها»(3).

---

(1) الحديث أخرجه أبو داود في الخراج والأمارة والفيء ـ رقم الحديث 2648، وأخرجه أحمد في مسند المكيين ـ رقم الحديث 14790، 17793، 152285 .

(2) ((دراز)) محمد بن عبد الله ـ القانون الدولي العام والإسلام ـ ص 7.

(3) ((ابن إسحاق)) ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 273 وما بعدها.

ومن المفيد هنا أن أذكر معاهدته ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌠∑ ⁄©〈© مع نصارى نجران.

بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما كتب محمد رسول الله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌠∑ ⁄©〈© لأهل نجران: إذا كان عليهم حكمه في كل ثمرة، وفي كل صفراء وبيضاء، ورقيق، فأفضل ذلك عليهم وترك ذلك كله لهم أو ألفي حلة من حلل الأواقي، في كل رجب ألف حلة، وفي كل صفر ألف حلة، كل حلة أوقية من الفضة، فما زادت على الخراج أو نقصت عن الأواقي فبالحساب، وما قضوا من دروع أو خيل أو ركاب أو عروض أخذ منهم بالحساب.

وعلى نجران مؤنة رسلي ومتعتهم ما بين عشرين يوما فما دون ذلك، ولا تحبس رسلي فوق شهر. وعليهم عارية ثلاثين درعا وفرسا وثلاثين بعيرا، إذا كان كيد باليمن ومعرة، وما هلك مما أعاروا رسلي من دروع أو خيل أو ركاب أو عروض فهو ضمين على رسلي حتى يؤدوه إليهم.

ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد رسول الله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌠∑ ⁄©〈© على أموالهم، وأنفسهم وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير.

لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهبا من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، وليس عليهم ريبة ولا دم جاهلية، ولا يحشدون ولا يعشرون، لا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين.

ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة، ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر. وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله، وذمة محمد النبي رسول الله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌠∑ ⁄©〈© حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا ما عليهم غير مثقلين بظلم»(1).

فهذه المعاهدة تضع مجموعة من المبادئ تسترشد بها الأمة الإسلامية في علاقاتها مع الغير، من حماية لحقوق الإنسان وحرياته، ورعاية للأخلاق والقيم، ولزوم الوفاء المعهد...الخ.

بعد أن أوضحت في مطلب أول مدلول المصادر الرسمية للتشريع الدولي وذاتيتها وارتباطها بالشريعة، فهل وقف التشريع الإسلامي الدولي

---

(1) «حميد الله» محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية ـ المرجع السابق ـ ص 141 ـ 142.

عندها لا يتعداها إلى غيرها، أم أن له مصادر أخرى؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه في المطلب الموالي:

المطلب الثاني: المصادر المادية للتشريع الإسلامي الدولي.

لم تقف أحكام التشريع الإسلامي عند النصوص التي وردت في القرآن والسنة ولا عند النصوص التي استنبطها الأئمة المجتهدون السابقون، بل إن لها معينا لا ينضب ومدادا لا ينفذ، وهو الطرق التي مهدها التشريع الإسلامي للاستنباط والتقنين لكل ما يستجد من الوقائع مما لا نص فيه.

ولتوضيح كل هذا، قسمت هذا المطلب إلى خمسة فروع:
تناولت في **الأول** الاجتهاد وآراء الفقهاء.
وعالجت في **الثاني** العرف.
وخصصت **الفرع الثالث** للمعاهدات.
وأبرزت في **الفرع الرابع** أعمال ووصايا الخلفاء الراشدين.
وخصصت **الفرع الخامس** لأحكام المحاكم.

الفرع الأول: الاجتهاد وآراء الفقهاء.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية سائغ مقبول، ودائرته فيما عدا الأحكام القطعية التي وردت بها النصوص، وقد أذن به المصطفى عليه الصلاة والسلام في حديث معاذ بن جبل المشهور عندما أرسله إلى اليمن، وقد سأله الرسول ∏⟩⌈ ∩⟨⟨∑ ∨⟩⟨∑ ⟨©⟩©: «**بِمَ تحكم؟ فأجاب معاذ بن جبل: بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد أجتهد رأيي ولا آلو**»(1) فأقره الرسول ∏⟩⌈ ∩⟨⟨∑ ∨⟩⟨∑ ⟨©⟩©.

والواقع أن الاجتهاد في الشريعة ضروري، لأن نصوص القرآن والسنة لم تنص على جميع الأحكام والعلاقات، وإنما نصت على بعضها وتركت البعض الآخر لاستنباط الفقهاء واجتهادا تهم في ضوء الأصول العامة للشريعة، وعلل الأحكام التي نصت عليها))(2).

(1) الحديث أخرجه الترمذي في الأحكام - حديث رقم 1249، وأخرجه أحمد في مسند الأنصار - 21000، 21409، 21084، وأخرجه الدارمي في المقدمة - حديث 168.
(2) ((زيدان)) عبد الكريم - مجموعة بحوث فقهية - المرجع السابق - ص 22 - 23.

روي عن ابن مسعود أنه قال: إن الله بلغنا ما ترون فمن عرض عليه قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيه ولا يقل إني أرى وإني أخاف، فإن الحلال بيِّن والحرام بَيِّن وبين ذلك مشتبهات فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك»(1).

وبناء على مشروعية الاجتهاد فقد صار لآراء الفقهاء أهمية كبيرة في الفقه الإسلامي لاسيما في التشريع الدولي، وتظهر هذه الأهمية من ناحيتين:

1 ـ إن اجتهاد الفقهاء ليس شيئا واحدا، ولا مصدره واحد، فقد يكون قياسا، وقد يكون أخذا بمصلحة مرسلة، أو سدا لذريعة أو غير ذلك.

والقياس يساعدنا على معالجة مسائل التشريع الدولي بالقياس على ما ورد في السيرة النبوية الشريفة في أمثال هذه الوقائع. وكذلك الاجتهاد على أساس المصلحة المرسلة، ولا شك أن هذا النوع من الاجتهاد المبني على المصلحة مصدر خصب للأحكام يتسع لما يستجد من حوادث في دائرة العلاقات الدولية، ولا يضيق بتحقيق المصالح المشروعة للمجتمع الدولي، لأن الشريعة إنما وضعت لمصلحة العباد، والأخذ بالمصلحة في التشريع الإسلامي الدولي مصدر مهم لأن العلاقات الدولية تقوم بمجموعها على جلب المصالح ودرء المفاسد(2).

2 ـ إن لرئيس الدولة في الإسلام الحق في أن يتبنى بعض الآراء الاجتهادية السائغة التي قالها أو يقولها الفقهاء والعمل بموجبها وجعلها قانونا للدولة. في هذه الحالة لا يجوز الاحتجاج ضدها برأي آخر لأن الاجتهاد لا ينقض بمثله(3).

---

(1) «ابن قيم الجوزية» شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ـ إعلام الموقعين ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 70 ـ 71.

(2) انظر على الخصوص: ـ «ابن قيم الجوزية» شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ـ تقديم وتحقيق محمد جميل غازي ـ مكتبة الإيمان ـ القاهرة ـ 1977 ـ ص 287.

ـ «الشاطبي» أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات في أصول الأحكام ـ الجزء الرابع ـ المرجع السابق ـ ص 84.

(3) انظر على الخصوص:

ـ «السيوطي» جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ـ الأشباه والنظائر ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1309هجرية ـ ص 101.

وبناء على هذا الأصل يجوز للدولة تبني بعض الآراء الفقهية السائغة والعمل بها في العلاقات الدولية باعتبارها من التشريع الإسلامي الدولي.

ولنا في التاريخ الإسلامي سوابق عديدة في هذا المجال، منها ما فعله الخليفة هارون الرشيد فقد طلب من الفقيه أبي يوسف رحمه الله أن يكتب له كتابا يبين فيه الأحكام الشرعية في الشؤون المالية للدولة وفي علاقاتها مع الدول غير الإسلامية، فكتب له كتاب الخراج(1).

هذا، ولا يسعني إلا أن أنوه في هذا الصدد بمؤلفات كبار الفقهاء التي كانت تعتبر أساسا شرعيا لتنظيم العلاقات الدولية، وذلك ضمن الإطار العام للمبادئ والقيم الإسلامية.

فكم كانت هذه المؤلفات عونا للعاملين في الحقل الإسلامي في تقعيد القواعد والمبادئ، وكان بعضها يُعْنَى بأجوبة ملموسة جدا عن بعض القضايا المعينة في مجرى علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، ولم يكن بالأمر النادر أن يستشير الحكام المسلمون الفقهاء الكبار في قضايا الساعة(2).

الفرع الثاني: الــعــرف.

وأساس اعتبار العرف دلالة القرآن العظيم والسنة النبوية الشريفة، أما دلالة القرآن فتوجد في قاعدة رفع الحرج عن الناس، قال تعالى: {وما جعل عليكم في الدين من حرج}(3).

ولا شك أن في نزع الناس عما ألفوه بلا مبرر نوعا من الحرج عليهم، وفي هذا يقول الإمام السرخسي: ((...لأن الثابت في العرف ثابت بدليل شرعي، ولأن في النزوع عن العادة حرجا بيِّنا))(4).

- ((ابن نجيم)) زين الدين بن إبراهيم - الأشباه والنظائر - دار الكتب العلمية - بيروت - 1400هجرية - ص 105.
- ((الزرقا)) أحمد - شرح القواعد الفقهية - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى - 1983 - ص 103 - 104.

(1) ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم - المرجع السابق - ص 3.

(2) لمزيد من الإطلاع: راجع: واقعة أهل قبرص وما أحدثوه بعد إبرامهم صلحا مع الدولة الإسلامية - راجع الباب الثاني - الفصل الرابع من هذه الرسالة.

(3) سورة الحج - الآية 78.

(4) ((السرخسي)) شمس الدين محمد بن أحمد - الجزء الثالث عشر- المرجع السابق - ص

وأما دلالة السنة فتظهر في إقرار الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈〉∑⌈ ⁄©〉〈© لأعراف الجاهلية الصحيح كإقراره لبعض أحلاف الجاهلية، وما تجديده للحلف مع خزاعة إلا دليل على ذلك(1).

والعرف أنواع: قولي وعملي، وخاص وعام، وصحيح وفاسد والفاسد لا رعاية له ولا اعتبار وهو ما خالف أحكام الشريعة، والصحيح منه هو ما لا يخالف نصا شرعيا ولا يفوّت مصلحة مفيدة ولا يجلب مفسدة راجحة.

ويشترط لاعتباره أن يكون مطردا أو غالبا، وأن يكون موجودا وقت نشوء الرابطة أو قبلها لا بعدها، وأن يستقر في التعامل الدولي ضرورة الالتزام به، وأن لا يوجد اتفاق على خلافه، وأن يكون عاما.

وقد ذهب بعض الفقهاء المحدثين إلى أن المقصود بالعموم في بلاد المسلمين لا في غيرها أي عرف عموم المسلمين(2).

ولا يبدو وجه هذا التخصيص والتقييد، فالأمر يتعلق بمصالح المجتمع الدولي ككل خاصة إذا كان عرف غير المسلمين صحيحا وأرادت الدولة الإسلامية مراعاته. وقد لوحظ أن الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈〉∑⌈ ⁄©〉〈© أقر بعض أعراف العرب الصحيحة التي كانوا عليها قبل الإسلام. وقد راعى الفقهاء المسلمون العرف في علاقاتهم مع الدول غير الإسلامية، مما يؤكد أن مراعاة العرف من قواعد التشريع الإسلامي الدولي، فمن أقوالهم في هذا المجال ما قاله ابن قدامة: ((وليس لأهل الحرب دخول دار الإسلام بغير أمان، لأنه لا يؤمن أن يدخل أحدهم جاسوسا أو متلصصا فيضر بالمسلمين، فإن دخل بغير أمان سئل فإن قال: جئت رسولا فالقول قوله لأنه تتعذر إقامة البينة على ذلك، ولم تزل الرسل تأتي من غير أن تقدم أمانا، وإن قال: جئت تاجرا نظرنا، فإن كان معه متاع يبيعه قبل أيضا وحقن دمه لأن العادة جارية بدخول تجارتهم إلينا وتجارتنا إليهم))(3). وبهذا قال الإمام الشافعي والإمام مالك(4).

.14

(1) انظر: ((السهلي)) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد ـ الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية ـ قدم له وعلق عليه وضبطه طه عبد الرؤوف سعد ـ مؤسسة مختار ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ الجزء الأول ـ ص 158.

(2) انظر: ((أبو سنة)) أحمد فتحي ـ العرف والعادة ورأي الفقهاء ـ مطبعة الأزهر ـ 1949 ـ ص58.

(3) ((ابن قدامة)) موفق الدين ـ الجزء الثامن ـ المرجع السابق ـ ص 523.

(4) لمزيد من الاطلاع انظر: ((الطبري)) ابن جرير ـ اختلاف الفقهاء ـ عني بنشره يوسف شاخت:

ويمكن أن يقاس ما ذكره الفقهاء في باب رعاية العرف الصحيح الجاري بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى كل عرف آخر بينهم، لأن ما ذكر على سبيل التمثيل لا الحصر. وقد قعّد الفقهاء قواعد مهمة في مجال العرف ووجوب رعايته مثل: ((العادة محكّمة))(1)، و((المعروف عرفا كالمشروط شرطا))(2)، و((الثابت بالعرف كالثابت بالنص))(3)، و((ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان))(4) ...الخ.

وهذه القواعد يمكن الاعتماد عليها في نطاق التشريع الإسلامي الدولي، وهو ما لوحظ في كتاب السير" لمحمد بن الحسن الشيباني(5).

الفرع الثالث: المعاهدات

عقد المعاهدات والاتفاقات بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول أو المنظمات الدولية أمر مقرر في الشريعة الإسلامية، ودلت عليه السوابق القديمة في السنة النبوية الشريفة.

والواقع أن المعاهدات وما تتضمنه من التزامات، وما تقرره من قواعد وأحكام تعتبر من مصادر التشريع الإسلامي الدولي، خصوصا وأن للدولة الإسلامية سلطة تقديرية في عقد المعاهدات مع غيرها من الدول وبالشروط التي تراها محققة لمصلحتها. ويلزمها الوفاء بها لأن الأصل في العهود والشروط الصحة والجواز، فلا يحرم منها أو يبطل إلا ما دل على تحريمه وإبطاله دليل في الكتاب أو في السنة، أو إجماع صحيح، أو قياس معتبر(6).

Bush Handleng und druckerll vovaus - E-J-Brill Leiden - 1933 -p33..

(1) ((الزرقا)) أحمد - المرجع السابق - ص 165 - 168.

(2) - ((السيوطي)) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر - الأشباه والنظائر - المرج السابق - ص 92.
و((ابن نجيم)) زين الدين بن إبراهيم - المرجع السابق - ص 99.

(3) ((حيدر علي)) - دُرر الأحكام - تعريب فهمي الحسيني - مكتبة النهضة - بيروت - بدون تاريخ - الجزء الأول - ص 43. - ((البورنو)) محمد صديقي بن أحمد - الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية - مكتبة المعارف - الرياض - 1989 - الطبعة الثانية - ص 253.

(4) ((الزرقا)) أحمد - المرجع السابق - ص 173 - 173.

(5) انظر: ((الشيباني)) محمد بن الحسن - شرح كتاب السير الكبير - إملاء محمد بن أحمد السرخسي - تحقيق صلاح الدين المنجد - معهد المخطوطات العربية - جامعة الدول العربية - 1960 - الجزء الثاني - ص 409.

(6) انظر ((ابن تيمية)) أبو العباس تقي الدين - مجموع الفتاوى - مكتبة المعارف - الرباط -

ويدل على هذا قوله تعالى: {وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا، إن الله يعلم ما تفعلون، ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم}(1)، {يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود}(2).

وفي السنة النبوية: «المسلمون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما»(3).

وقد اشتمل قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود}(4) على إلزام الوفاء بالعهود والذمم التي تعقدها لأهل دار الحرب، والخوارج، وغيرهم من سائر الناس، وهو نظير قوله تعالى: {وأفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها}(5). فما اختلفنا في جواز عقده أو فساده صح الاحتجاج بقوله تعالى: {أوفوا بالعقود} لاقتضاء عمومه جواز جميعها، وقوله عليه السلام: «المسلمون على شروطهم» في معنى قوله تعالى: {أوفوا بالعقود}، ((وهو عموم في إيجاب الوفاء بجميع ما يشرط الإنسان على نفسه ما لم تقم دلالة تخصه))(6).

وبناء على ما تقدم، فإن المعاهدات التي تربطها الدولة الإسلامية تعتبر أحكامها وما جاء فيها جزءا من التشريع الإسلامي الدولي وملزما لها، لوجوب الوفاء عليها فيما التزمت به حتى ولو كانت شروطها مجحفة بها، إذا قبلتها الدولة الإسلامية، نزولا عند حكم الضرورة أو تحملا لمفسدة دفعا لمفسدة أعظم منها، يدلك على ذلك ما جاء في صلح الحديبية، وفيها شرط رد من جاء النبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈 ⌈∑ ⌈©〈© مسلما إلى قريش.

كان أبو جندل من المسلمين المحصورين في مكة، فبينما كانت تكتب شروط الصلح أقبل يرسف قيوده ليقيم مع المسلمين. وإذا كانت المعاهدة لم توقع بعد كان من الممكن أن لا تطبق عليه ((شرط رد اللاجئين))، ولكن ممثل قريش عارض في ذلك بحجة أن الاتفاق الشفهي قد تم آنفا قبل قدوم

المغرب ـ الجزء الثالث ـ ص 329 وما بعدها.

(1) سورة النحل ـ الآية 91 ـ 92.

(2) سورة المائدة ـ الآية 1.

(3) الحديث أخرجه ابن ماجه في الأحكام ـ رقم الحديث 2344.

(4) سورة المائدة ـ الآية 1.

(5) سورة النحل ـ الآية 91.

(6) ((الجصاص)) أبو بكر علي الرازي ـ أحكام القرآن ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الجزء الثاني ـ بدون تاريخ ـ ص 295.

هذا اللاجئ فصدقه النبي ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌊©〉© ، وتركه يأخذ بتلابيب المهاجر ليرده إلى مكة(1).

((ولكن لا يجوز هذا الشرط إلا عند شدة الحاجة إليه، وبقيد المصلحة فيه، ومتى شرط لهم ذلك لزم الوفاء به))(2).

والحقيقة أن شروط الضرورة التي يجوز أن تلتزم بها الدولة الإسلامية، ثم لزوم الوفاء بها عليها كثيرة، منها ما همَّ النبي ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌊©〉© أن يتعاقد عليه، فقد جاء في السنة أن الرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌊©〉© أرسل إلى عيينة بن حصن وهو مع أبي سفيان في غزوة الأحزاب: أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمر المدينة أترجع بمن معك من غَطَفَان؟ فأرسل إليه عيينة، إن جعلت لي الشطر فعلت(3).

وبناء على هذه السوابق أقر الفقهاء المعاهدات مع غير المسلمين لدفع شر العداء ولو بدفع المال لهم للضرورة(4).

وعقد المعاهدات لا يقف عند حالات الحرب، بل هو صحيح في جميع الأحوال لتنظيم مختلف الأمور ما دام في ذلك مصلحة للدولة الإسلامية ولا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

الفرع الرابع: أعمال ووصايا الخلفاء الراشدين.

ومن مصادر التشريع الإسلامي الدولي، السوابق المهمة من أعمال الخلفاء الراشدين المتعلقة بالعلاقات الدولية، لأن الخلفاء الراشدين في منزلة

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((السهيلي)) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 122 - 123.
و((ابن إسحاق)) ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 273 ـ 275.

(2) ((ابن قدامة)) موفق الدين ـ المغني ـ الجزء الثامن ـ المرجع السابق ـ ص 416.

(3) انظر على الخصوص:
- ((ابن كثير)) أبو الفداء الحافظ ـ البداية والنهاية ـ الجزء الرابع ـ المرجع السابق ـ ص 106.
- ((ابن سيد الناس)) عيون الآثار في فنون المغازي والشمائل والسير ـ تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ 1980 ـ ص 84 وما بعدها.

(4) انظر: ((الدسوقي)) شمس الدين محمد عرفة ـ حاشية الدسوقي ـ دار الفكر ـ القاهرة ـ الجزء الثاني ـ بدون تاريخ ـ ص 205.

عالية جدا في الفقه والمعرفة بمقاصد الشرع، ولهم دراية واسعة بالسنة النبوية وقد جاء في الحديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ»(1).

وسُنَنُهم هي نهجهم وطريقتهم في معالجة الأمور ومنها سياسة الدولة، ويزيد من أهمية أعمالهم وآرائهم أنهم طبقوها فعلا في نطاق العلاقات الدولية، فعقدوا المعاهدات ووجهوا الأوامر والتعليمات إلى أمراء الجيش والأقاليم فيما يجب عليهم إتباعه في قتالهم وسلمهم ومعاهداتهم، مما يقدم سوابق مهمة في هذا المجال. ويمكن الاستدلال بها والأخذ بموجبها أو القياس عليها، وهذا ما سار عليه العلماء، فهم يحتجون بأعمالهم ويستدلون بها، بل إن بعض العلماء(*) يجعل أعمالهم بمنزلة الإجماع السكوتي لعدم وجود الخلاف بها.

ومن استدلال العلماء بأعمالهم ما احتج به علماء الحنفية وغيرهم في مسألة العشور، أي ما يؤخذ من الأجنبي إذا دخل بلاد المسلمين بمال للتجارة، فقد جاء في السير الكبير: ((...إذ الأمر بيننا وبين الكفار مبني على المجازاة... الدليل عليه ما روي أن عاشر عمر بن الخطاب τ. كتب إليه كم نأخذ من تجارة أهل الحرب؟ فقال: كم يأخذون منا؟ فقال: هم يأخذون منا العشر، فقال: خذ منهم العشر))(2).

كما استدلوا كذلك بفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه على مقدار ضريبة الخراج على الأرض المفتوحة والجزية المأخوذة من أهلها، يقول أبو يوسف مستدلا بفعل عمر أيضا: ((وإن عمر ابن الخطاب τ حقن دماء أهل السواد وجعلهم ذمة بعد أن ظهر عليهم))(3).

وكذلك الفلاحون لا يقتلون إذا لم يقاتلوا لما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: ((اتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب))(4).

---

(1) الحديث أخرجه الدارمي في المقدمة - ص 95.

(*) أذكر منهم علماء الحنفية.

(2) ((الشيباني)) محمد بن الحسن - كتاب السير الكبير - الجزء الرابع - المرجع السابق - ص 283.

(3) ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم - المرجع السابق - ص 35.

(4) ((ابن قدامة)) موفق الدين - المغني - الجزء الثامن - المرجع السابق - ص 479.

كما يحتج العلماء بوصايا وأوامر الخلفاء الراشدين لأمرائهم وقواد جيوشهم، فمن ذلك احتجاجهم بوصية أبي بكر رضي الله عنه ليزيد بن أبي سفيان عندما أرسله إلى الشام فقد قال له: ((لا تقتلوا صبيا، ولا امرأة ولا هرما وستمرون على أقوام في الصوامع قد حبسوا أنفسهم فدعوهم))(1).

وقد استدل بها الفقهاء فعلا باعتبارها جرت بأمر أو إذن من الخلفاء أو بعلمهم أو بإمضائهم لها، كما في معاهدة أبي عبيدة مع أهل الشام، ومعاهدة خالد بن الوليد مع أهل دمشق(2).

الفرع الخامس: أحكام المحاكم.

تعد أحكام المحاكم أساسا شرعيا لتنظيم العلاقات الدولية بين المسلمين وغير المسلمين باعتبارها سوابق قضائية تبني عليها الأجيال التالية.

وأكتفي في هذا الصدد بذكر الواقعة التالية: لما استخلف عمر بن عبد العزيز τ وقدم عليه قوم من أهل "سمرقند" فرفعوا إليه أن قتيبة بن مسلم الباهلي دخل دولتهم وأسكنها المسلمين على غدر. فكتب عمر إلى عامله يأمره أن ينصب لهم محكمة تنظر فيما ذكروا، فإن قضت بإخراج المسلمين أخرجوا. فترأس المحكمة القاضي "جميع بن حاضر الباجي" فحكم بإخراج المسلمين على أن ينابذهم على سواء، فكره أهل مدينة سمرقند الحرب وأقروا المسلمين فأقاموا بين أظهرهم(3).

إن هذا الخصب والتنوع في المصادر يعطي التشريع الإسلامي الدولي الذاتية والتفرد والأصالة، الأمر الذي يجعله يختلف اختلافا كليا عن مصادر القانون الدولي العام، حتى وإن تشابهت من حيث الشكل في البعض منها، وكيف لا وقد ولدت قواعد القانون الدولي العام قلقة غير مستقرة لعدم وجود مصدر ثابت تستقي منه أصولها ومبادئها على عكس التشريع الإسلامي الدولي.

---

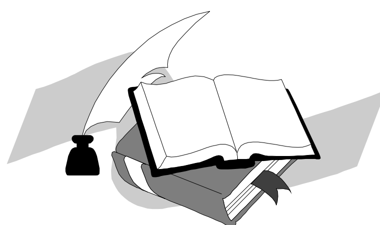
(1) المرجع نفسه - ص 479.

(2) انظر على الخصوص: ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم - المرجع السابق - ص 1 و ((حميد الله)) - مجموعة الوثائق السياسية - المرجع السابق - ص 374 - 378. ((خدوري)) مجيد - المرجع السابق - ص 157 وما بعدها.

(3) ((البلاذري)) - فتوح البلدان - راجعه رضوان محمد - دار الكتب العلمية - ص 411، و((ابن أعثم)) - كتاب الفتوح - الندوة الجديدة - الجزء السابع - 1975 - ص 239 .

تبين لنا من خلال هذا الفصل ذاتية واستقلالية، بل وخصوبة التشريع الإسلامي الدولي، سواء في مفهومه، أو في خصائصه ومصادره، فهل الأمر كذلك في أسسه؟

ذلك ما أسعى إلى إبرازه من خلال الفصل الثالث.



الفصل الثالث
أسس التشريع الإسلامي الدولي.

إن للتشريع الإسلامي الدولي أسسا عديدة ومتنوعة، غير أنه يمكنني حصرها في ثلاثة:
- العدل والمساواة.
- حرية المعتقد.
- التسامح.

ولتوضيح هذه الأسس قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:
عالجت في **الأول** العدل والمساواة.
وتناولت في **الثاني** حرية المعتقد.
وخصصت **الثالث** للتسامح.

المبحث الأول: العدل والمساواة.

بالنظر إلى الأهمية التي يحتلها مبدأ العدل والمساواة في التشريع الإسلامي فضلت تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين:
الأول: وخصصته للعدل.
الثاني: وخصصته للمساواة.

المطلب الأول: الـــعـــدل .

وبغية توضيح مختلف جوانب العدل باعتباره أساس قيام السماوات والأرض ومن فيهن، قسمت هذا المطلب إلى أربعة فروع:
تناولت في **الأول** مفهومه وأهميته.
وعالجت في **الثاني** أسسه ونطاقه.
وخصصت **الثالث** لفروعه ومجالاته.
وخصصت **الفرع الرابع** لعلاقته بالقوة.

الفرع الأول: مفهوم العدل وأهميته.

مبدأ العدل في الإسلام مهم جدا فهو أساس التشريع الإسلامي الدولي، بل وأساس الشريعة الإسلامية وقاعدة أنظمتها جميعا، ومنه تتفرع مبادئ كثيرة وجزئيات أكثر. والنصوص فيه عديدة، وبه أمرت جميع

الشرائع(1) السماوية: {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط}(2). ((والميزان هو العدل كما قرر المفسرون))(3). بل وجعل العدل أساس نظام الخليفة كلها، قال تعالى: {والسماء رفعها ووضع الميزان}(4).

ويذهب الإمام الغزالي في هذا الصدد قائلا: ((إن عمارة الدنيا وخرابها من الحكام فإذا كانت الأنظمة عادلة عمرت الدنيا وأمنت الشعوب والأمم، وإذا كانت الأنظمة جائرة خربت الدنيا))(5).

والعدل هو فرع الإيمان الثاني(6) ـ عند المسلمين ـ أما الأول فهو الطاعة، وإن كان معناه اللغوي هو: التسوية في المعاملة(7).

وفي الاصطلاح هو: إعطاء الحق إلى صاحبه دون زيادة أو نقصان(8)، إلا أن الإمام الغزالي قد أعطى له مفهوما واسعا شاملا على ثلاث زوايا:

1 ـ التسوية في المعاملة بين جميع الناس، أيا كان الدين أو الجنس أو اللون أو الأرض.

2 ـ إشاعة الحق في أرجاء المعمورة، وإنصاف المظلومين من ظالميهم.

---

(1) انظر ((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة ـ المرجع السابق ـ الجزء الأول ـ ص 573.

(2) سورة الحديد ـ الآية 25.

(3) ((ابن كثير)) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ـ تفسير ابن كثير ـ دار الأندلس ـ بيروت ـ الطبعة الخامسة ـ 1984 ـ الجزء السادس ـ ص 565.

(4) سورة الرحمن ـ الآية 07.

(5) ((الغزالي)) أبو حامد ـ التبر المسبوك في حكايات وحكم ونصائح الملوك ـ مطبعة التقدم ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص 107.

(6) ((سميع)) صالح حسن ـ أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي ـ الزهراء للإعلام العربي ـ الطبعة الأولى ـ 1988 ـ ص 190 وما بعدها.

(7) انظر على الخصوص: ـ ((ابن منظور)) ـ الجزء الحادي عشر ـ المرجع السابق ـ ص 430 ـ 437. و ((الفيروزابادي)) ـ القاموس المحيط ـ مؤسسة الرسالة ـ القاهرة الطبعة الثالثة 1993ـ ص 1331 ـ 1332.

(8) انظر على الخصوص: ـ ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ الجزء الرابع عشر ـ المرجع السابق ـ ص 254 و((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة ـ المرجع السابق ـ ص 572.

3 ـ تعمير الدنيا بأسرها، وتحسين أحوال الأمم والشعوب))(1).

وإذا كانت الطاعة تؤدي إلى استقامة الحاكم، فإن العدل ينظم العلاقة بين الحاكم وبين مواطنيه، وبينهم وبين غيرهم من مواطني الدول الأخرى ولكن أيهما أسبق: الطاعة أم العدل؟

العدل أسبق من الطاعة ـ كما يقول الإمام الغزالي ـ ويقدم عليها ومن ثَمَّ تشدد في قضية العدل بين الأمم إيمانا منه ((بأن الله تعالى قد يغفر عدم الطاعة للتائب من عباده إلا أنه تعالى لا يمكنه أن يتسامح في ظلم العباد وقهرهم))(2).

وهكذا فالعدل: هو الأصل الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي))(3) من الحقوق الذاتية، وحقوق المعاملات إذ المسلم مأمور بالعدل في ذاته: {ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة}(4)، ومأمور بالعدل في المعاملة، وهي معاملة مع خالقه بالاعتراف له بصفاته وبأداء حقوقه ومعاملة مع المخلوقات من أصول المعاشرة العائلية والمخالطة الاجتماعية والمعاملة الدولية، وذلك في الأقوال والأفعال، قال تعالى: {وإذا قلتم فاعدوا ولو كان ذا قربى}(5)، {وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}(6). ومن هنا تفرعت شُعَبُ نظام المعاملات الاجتماعية من آداب، وحقوق أقضية وشهادات ومعاملة مع الأمم والدول، قال تعالى: {ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى}(7).

والأمر بالعدل نهي عن الظلم، والنصوص في تحريم الظلم كثيرة جدا وهو لا يجوز في جميع الأحوال وبالنسبة لأي إنسان أو جماعة أو دولة مسلمين كانوا أو غير مسلمين.

---

(1) ((الغزالي)) أبو حامد ـ التبر المسبوك في حكايات وحكم ونصائح الملوك ـ بدون ناشر ص 107 ـ 108.
(2) المرجع نفسه ـ ص 107 ـ 108.
(3) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 3، 4.
(4) سورة البقرة ـ الآية 195.
(5) سورة الأنعام ـ الآية 152.
(6) سورة النساء ـ الآية 58.
(7) سورة المائدة ـ الآية 8.

وكون الإنسان غير مسلم لا يعطي مبررا لأحد لظلمه، ولهذا كان العدل أمرا واجبا في كل شيء وعلى كل أحد، والظلم محرم في كل شيء على كل أحد(1).

أما الإحسان، فهو معاملة بالحسنى ممن لا يلزمه إلى من هو أهلها ثم الإحسان في المعاملة فيما زاد على العدل الواجب، وهو يدخل في جميع الأقوال والأفعال ومع سائر الأصناف إلا ما حرم الإحسان بحكم الشرع(2).

ولا شك أن ذلك مُعين على التزام العدل، ومعاملة الخلق بالحق، فإن من أَحْسَنَ لا غَرْوَ أن يَعْدِلَ، والعكس بالعكس(3)، وفي الحديث: «إن الله كتب الإحسان علـى كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة»(4).

فإلى حقيقة الإحسان ترجع أصول وفروع آداب المعاشرة، والعفو عن الحقوق الواجبة من الإحسان(5)، لقوله تعالى: {والعافين عن الناس والله يحب المحسنين}(6).

---

(1) انظر على الخصوص: - ((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة - المرجع السابق - ص 579 - 580. و ((ابن عاشور)) محمد الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء الرابع عشر - المرجع السابق - ص 254 - 255. و ((ابن تيمية)) أبو العباس أحمد - مجموع الفتاوى - الجزء الأول - المرجع السابق - ص 341 - 352.

(2) انظر على الخصوص:
- ((الراغب الأصفهاني)) أبو القاسم الحسن بن محمد بن المفضل - الذريعة إلى مكارم الشريعة - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الأولى - 1973 - ص 183.
- ((ابن عاشور)) محمد الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء الرابع عشر - المرجع السابق - ص 255.

(3) ((محمد)) رياض - أصول نظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة الإسلامية - مجلة الجامعة الإسلامية - إصدار رابطة الجامعات الإسلامية - الرباط - العدد 22 لسنة 1989 - ص 238 وما بعدها.

(4) أخرجه مسلم في كتاب الذبائح والصيد رقم 1955، والترمذي في الديات - رقم 1329، وأخرجه النسائي في الضحايا - رقم 4329، 4235، 4236، 4238. وأخرجه أبو داود في الضحايا - رقم 2432، وأخرجه ابن ماجه في الذبائح - رقم 3136. وأخرجه أحمد في مسند الشاميين رقم16490، 16506، 16516.

(5) انظر ((ابن عاشور)) محمد الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء الرابع عشر - المرجع السابق - ص 256.

(6) سورة آل عمران - الآية 134.

إذا كان العدل على هذه الدرجة من الأهمية والخطورة، فما هو أساسه ونطاقه؟ ذلك ما أوضحه في الفرع التالي:

الفرع الثاني: أساس العدل ونطاقه.

إن القانون الدولي العام يهتم بالمساواة ـ وهي مساواة شكلية لا غير ـ بينما يهتم التشريع الإسلامي الدولي بتحقيق العدالة، لأن المساواة تعني فقط تطبيق القانون القائم على الجميع كيفما كان الوضع أو النظام المستقر في البلد أو في العالم. بينما التشريع الإسلامي الدولي يقصد إلى تحقيق العدالة ولا يعترف بأي قانون مناف لمقاصده، قال ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈 ∑〈⌈ ©〈©: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[1].

والعدل في التشريع الإسلامي الدولي هو الحق المنبعث من الاعتبار العقيدي وهو مراقبة الإنسان نفسه بنفسه، وإنصاف غيره من نفسه إنصافا متعلقا بإيمان الشخص بالله الذي يعلم حقيقة الأمر ولا يخفى عليه شيء[2].

ولذلك فالعدالة في التشريع الإسلامي الدولي من صميم التطبيق للأحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها، كما هو الحال بالنسبة للقانون الدولي الوضعي[3].

((إن علماء الأصول والمجتهدين من الفقهاء المسلمين لم يتصوروا العدل مفهوما ذهنيا فلسفيا مجردا، على النحو الذي ألفيناه في فلسفة المذهب الفردي في القانون استيحاء مما يسمى بالقانون الوضعي))[4] بما يكتنفه من غموض وإبهام في التفلسف والخيال بل رأوه متمثلا عملا في المصلحة الحقيقية أو المتوقعة المعتبرة شرعا، خاصة كانت أم عامة سواء أكانت منصوصة أو مستنبطة من نص خاص أو كانت مرسلة. يؤكد هذا النظر قول الإمام ابن القيم:

---

(1) أخرجه البخاري ـ رقم 1718، ومسلم في الأقضية ـ رقم 3224، وأخرجه أحمد في باقي مسند الأنصار ـ رقم 23975.

(2) انظر على الخصوص:
- ((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 573.
- ((محمد)) رياض ـ المرجع السابق ـ ص 272.

(3) انظر ((الفاسي)) علال ـ المرجع السابق ـ ص 45.

(4) ((الشناوي)) سعد محمد ـ مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصلحة المرسلة في الفقه الإسلامي ـ أطروحة دكتوراه ـ كلية الحقوق ـ القاهرة ـ 1977 ـ ص 368 وما بعدها.

«فحيثما وجدت المصلحة فثَمَّ شرع الله ودينه»[1] ولا خلاف ولا شك في أن شرع الله ودينه هو العدل عينه.

كما يؤكد هذا المعنى العز بن عبد السلام بقوله: «ومن تتبع مقاصد الشرع من جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن في ذلك نص ولا إجماع ولا قياس، فإن نفس الشرع يوجب ذلك»[2]، ولا ريب أن نفس الشرع هو روحه العامة وأكسير العدل فيه.

والعدل في الإسلام ـ إذن ـ مشتق من التشريع ذاته لا من أمر خارج عنه، على ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من غير المسلمين بجعلهم ما يسمى القانون الطبيعي هو المهيمن على التصرف السياسي العام من قبل الحاكم العادل أو المطلق.

والمقصد العام للتشريع الإسلامي، هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع يدل على ذلك قول الله تعالى: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة}[3]. فهذه الآية تدل على أن المقصود من استخلاف الإنسان في الأرض هو قيامه بما طوق به من إصلاحها، والمراد بالإصلاح هو إصلاح أحوال الناس لا مجرد صلاح العقيدة، كما يؤكد ذلك قوله تعالى: {هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها}[4]، فاستعمركم أي جعلكم مكلفين بعمارة الأرض.

وهذا الإصلاح هو الذي دعا إليه الرسل، وظلوا يعملون على تربية الناس عليه عن طريق التذكير بالفطرة وما جبل عليه الإنسان بصفته آنسانا ذا عقل ولغة وتكليف، فلنستمع لموسى يقول لأخيه هارون:

(1) «ابن قيم الجوزية» شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ـ المرجع السابق ـ ص 15 ـ 16.

(2) «العز بن عبد السلام» أو محمد عز الدين عبد العزيز السلمي ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ مؤسسة الريان ـ طبعة جديدة 1990 ـ الجزء الثاني ـ ص 327 ـ 328.

(3) سورة البقرة ـ الآية 30.

(4) سورة هود ـ الآية 61.

{اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين}(1)، وسبيل المفسدين هو الذي يقص علينا خبره من أعمال فرعون وملئه.

فالعُتُوُّ في الأرض، والطغيان، وخلق الطبقات وقتل الرجال بغير حق، واستحياء النساء للفساد أعظم ما يفسد الأرض، وهو محط المقاومة التي قام بها مؤمنو آل فرعون وإسرائيل استجابة لدعوة موسى ومن قبله من النبيين(2)، {ولا تعثوا في الأرض مفسدين}(3)، {فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم}(4) {وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها}(5).

فمصدر العدالة الإسلامية هو إيمان المرء بأنه مكلف، وتنشأ عنه وجوب طاعته للشرع في أقواله وتصرفاته. والشرع أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام، وهي ليست من قبيل القانون الطبيعي الموضوع في الخليقة والذي يكشفه الإنسان عن طريق الإلهام(6).

ومن الخطوات التي اتخذها الإسلام في أصل مبادئه، إرساؤه مبدأ العدل المطلق لا ليسود نظام التعامل داخل الدولة بل ليكون حقا إنسانيا مشتركا بين البشر على الصعيد العالمي وركنا مكينا من أركان سياسة الإسلام الخارجية العادلة(7)، يقول تعالى: {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}(8).

---

(1) سورة الأعراف - الآية 142.

(2) انظر على الخصوص:

- ((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة - الجزء الأول - المرجع السابق - ص 572.
- ((الفاسي)) علال - المرجع السابق - ص 45 - 46.

(3) سورة البقرة - الآية 60.

(4) سورة محمد - الآية 22.

(5) سورة البقرة - الآية 205.

(6) انظر: ((الفاسي)) علال - المرجع السابق - ص 47.

(7) انظر على الخصوص:

- ((الدريني)) محمد فتحي - أصول حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي ومدى أثرها في العلاقات الدولية - مجلة التراث العربي - العدد 17 - أكتوبر 1985 - السنة الخامسة - ص 66 - 67.
- ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - مجلة التراث العربي - العددان - 11 - 12 - تموز يوليو 1983 - السنة الثالثة - ص 38.

(8) سورة النساء - الآية 58.

ومبدأ العدل المطلق هو قوام مفهوم السيادة التي اتخذت من الدولة مستقرا لها - وهو المفهوم النظري المجرد - غير أن إقامة العدل فعلا وتنفيذه واقعا هو من أعظم وظائف الدول والأمم(1).

ومعلوم أن المصلحة العامة للأمة تجسد العدل في أقوى صوره يؤكد هذا قول الإمام ابن تيمية رحمه الله: ((إن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيمت الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق!! ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصحابها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة))(2).

ويؤكد الإمام ابن تيمية هذا المضمون بعبارة أكثر صراحة وبيانا فيقول: ((إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة))(3).

هذا، ويضيف إلى ذلك قوله: ((ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإيمان))(4).

وإنما وصف العدل بأنه مطلق، لأن الإسلام حرم أن تعبث بميزانِه مصلحة ذاتيةٌ أو هوى من مودّة، أو بغض، أو قرابة حميمة، أو وضع اجتماعي من غنى أو فقر، أو أي مظهر من مظاهر القوة أو الضعف لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وأن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا}(5).

ووصف كذلك بأنه مطلق(6) لأن الإسلام لم يجعله منوطا بإسلام المسلم حتى يكون نسبيا مقصورا عليه لا يتعداه، بحيث يخص ولا يعم ويتجزأ ولا يتكامل، ويتعدد ولا يتوحد حتى يعد حكرا لأمة دون أمة، أو وقفا لعنصر على عنصر تحكما ودون مبرر بل ميزانه واحد ومناطه واحد وهو إنسانية

---

(1) Voir: Nys Ernest - Le droit international, les principes, les théories, les faits - tome 1er - Bruxelles - Alfred CastraigNe éditeurs - p3.

(2) ((ابن تيمية)) أبو العباس أحمد - الحسبة في الإسلام - تحقيق سيد بن محمد بن أبي سعدة - نشر وتوزيع مكتبة دار الأرقم - الكويت - الطبعة الأولى - 1983 - ص 81.

(3) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) سورة النساء - الآية 135.

(6) ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص 66.

الإنسان، متفرعا عن مبدأ الكرامة الإنسانية لذاتها، لقوله تعالى: {ولقد كرمنا بني آدم}(1).

هذا، ومن البيِّن أن بانتفاء أساس التقدير الصحيح لإنسانية الإنسان الذي شرعه الإسلام مشتقا من ذاته هو، ومن عمله لا من أمر خارج عن سعته ولا يد له في كسبه يتسرب الفساد إلى حقيقة العدل الدولي وجوهره بما يتعلق به من المصلحة الإنسانية العليا. وهو فساد عريض لا يتفق ومفهوم العدل الشامل المطلق في الإسلام من حيث موضوعيته وشموله وإطلاقه، حتى أضحى هذا العدل الشامل المطلق حقا إنسانيا مشتركا لا يعبث باستقامة ميزانه لون، أو عنصر، أو اختلاف دين لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون}(2)، وقوله تعالى: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان}(3) بإطلاق.

وتفسير تحديد الإسلام للعدل بهذا المعنى الشامل المطلق(4) الذي لم تعرفه الدنيا ـ ولا أخالها ستعرفه مستقبلا ـ هو اعتقاده الجازم بأن الأمن أو السلم العالمي لا يمكن أن يتم أو يستقر إلا على أساسه، إذ لا قيام لسلم على ظلم. وسيبقى العالم في اضطراب أو على شفا الاحتراب الدموي حتى يؤمنوا بهذا الأصل العظيم للتشريع الدولي والسياسة العالمية الرشيدة إذ ليس ثمة من بديل له يخلفه.

على أنه إذا استعصى على ساسة الدول الأجنبية أو يؤمنوا بهذا الأصل عقيدة ودينا، فلا أقل من أن يؤمنوا به قانونيا وإنسانيا وحضاريا وأن يضعوه موضع التنفيذ لما يتعلق به من المصلحة الإنسانية العليا(5).

---

(1) سورة الإسراء ـ الآية 70.
(2) سورة المائدة ـ الآية 8.
(3) سورة النحل ـ الآية 90.
(4) ((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 574 ـ 576.
(5) انظر على الخصوص:
- ((الدريني)) محمد فتحي ـ أصول حقوق الإنسان ـ المرجع السابق ـ ص 38.
- ((الدريني)) محمد فتحي ـ العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي وأثرها في مفهوم الحرب والسلم ـ مجلة نهج الإسلام ـ السنة الثانية ـ العدد التاسع ـ حزيران 1982 ـ ص 27.

وإنما وصف بكونه حقا إنسانية مشتركا بين البشر، لأن الإسلام قد فرض إقامته حتى بين الأعداء، واعتبر إقامته على الرغم من مشاعر العداء ودواعيه دليلا على صحة العقيدة وصدق الإيمان لقوله تعالى: {ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى}(1).

ولا ريب، أن هذا أصل يقتضي إيثار المصلحة الإنسانية العليا على جميع المصالح والدوافع النسبية المحددة، ومهما اختلفت الفلسفات في تحديد مفهوم العدل فلن تجد أوضح ولا أبسط في مفهومه من الذي يساويك بعدوك في النَّصَفَةِ والحُكْم.

ولم يكن هذا المبدأ نظريا يستعصي على التطبيق بل كان أهم ركن من أركان سياسة الإسلام العادلة.

هذا، ولا ريب أن العدل العام المطلق أقرب إلى إنسانية التشريع، بل إلى طـبـيـعـتـه.ذلك لأن التشريع للإنسان أنَّى كان في شخصيته الفردية أو وضعه الاجتماعي. نعم إنه لا ينكر اختلاف البيئات في أعرافها، وطبائعها ومناخها ومواردها...الخ، وقد أقرها التشريع الإسلامي الدولي لاعتداده بالعرف الصحيح ـ كمصدر كما أشرت ـ ولكن في حدود المصلحة الإنسانية العليا لأمرين:

1 ـ للتوفيق بين المصالح الإقليمية المرعية، وبين مصلحة المجتمع الدولي.

2 ـ استعلاء على العنصريات(2) والأنانيات، والادعاءات الفارغة للمسوغات أو المبررات الحضارية التي اتخذت من جانب القوى ذريعة للتحكم، والتسلط القاهر على مقدرات الشعوب المستضعفة في الأرض، قال تعالى: {ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين}(3)، أو الادعاء بتفوق عنصر على عنصر جهلا وحماقة(4). ولذا حاربها الإسلام دون هوادة بوخيم عواقبها على المجتمع

---

(1) سورة المائدة ـ الآية 8.
(2) انظر على الخصوص:
((عزام)) عبد الرحمن ـ المرجع السابق ـ ص 98.
((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة الحكم ـ المرجع السابق ـ ص 217.
(3) سورة القصص ـ الآية 05.
(4) ((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 582 ـ

البشري كله قال تعالى: {تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا}(1).

هذا، ولا يفوتني في ختام هذه الفقرة الإشارة إلى أن التكليف في العدل ينحصر في إقامته وإنفاذه والقوامة عليه، وحراسته لقوله تعالى: {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط}(2)، وقوله {كونوا قوانين بالقسط}(3).

فليس التكليف ـ كما هو واضح ـ بإنشاء عدل لم يكن، بل بإقامة عدل قائم على أصول الدين ومستقر في طبيعة الفطرة فرقانا على وجه التطابق وكلمة "كونوا" أمر تكويني نفسي للإقامة والقوامة. أي وطّنوا أنفسكم على ذلك كيلا يميل بكم الهوى أن تعدلوا، أو تنحرف بكم مصلحة ذاتية خاصة موقوتة عاجلة عن الاستجابة لحكم الشرع ومنطق العدل وصوت الضمير(4). كانوا موضوعيين في إقامة العدل والإشراف على تنفيذه.

وليس ثمة من منزلة: يتصور أن يسمو إليها الإنسان هي أرقى من أن يكون بيده ميزان العدل بين الخلق يقيمه بينهم بنزاهة وإخلاص ونقاء ضمير. فانظر إلى هذا الشرف العظيم الذي يوليه الله تعالى إلى هذا الإنسان، حيث أسند إليه هذه المهمة العظمى في هذا الوجود، ولهذا فإن الإنسان يظلم نفسه أشد الظلم وأقبحه حين يحرمها حقها في الارتقاء والتسامي إلى ما تتعشق هي إليه بحكم فطرتها (5).

إذا كان العدل في الإسلام مشتقا من التشريع الإسلامي نفسه، فما هي فروعه ومجالاته؟ ذلك ما أبينه في الفرع التالي.

.582

(1) سورة القصص ـ الآية 83.

(2) سورة الحديد ـ الآية 25.

(3) سورة النساء ـ الآية 135.

(4) انظر على الخصوص:

ـ ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ الجزء السابع والعشرون ـ المرجع السابق ـ ص 416.

ـ ((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء السادس والعشرون ـ المرجع السابق ـ ص 3494.

(5) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ مجلة التراث العربي ـ العدد 20 ـ ذو القعدة 1405هـ ـ تموز 1985 ـ السنة الخامسة ـ الجزء الأول ـ ص 67.

الفرع الثالث: فروع العدل ومجالاته.

ويتفرع عن العدل مبدآن هما:

I - المعاملة بالمثل.

والعدالة توجب على المسلمين أن يعاملوا غيرهم بمثل ما يعاملهم به غيرهم، وهذا ما يسمى في العرف الدولي ((المعاملة بالمثل))(1)، يقول تعالى: {وجزاء سيئة سيئة مثلها}(2)، ويقول: {وإن عاقبتم فعاقبوا بمثلما عوقبتم به}(3).

وفي القاعدة الشرعية: ((عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به))، فقد جاء معناها في كلام رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉 ∑⌡ ⁄© 〈©〉© من حديث طويل رواه مسلم عن عبد الله بن عمر، وفيه يقول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉 ∑⌡ ⁄© 〈©〉©: «فمن أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو مؤمن بالله واليوم الآخر وليأت إلى الناس الذي يحب أن يؤتى إليه»(4).

ولكن التشريع الإسلامي الدولي لا يسير في المعاملة بالمثل إلى أقصى المدى لأنه مقيد بالفضيلة والأخلاق السامية(*). فإذا كان المخالف من الدول ينتهك حرمة الفضيلة فإن المسلمين لا ينتهكونها، ولو كان ذلك في حال الحرب. وإذا كان العدو يستبيح قتل الذرية والضعفاء من الرجال والنساء الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا.

---

(1) لمزيد من الاطلاع راجع:

- ((باشات)) محمد بهاء الدين - المعاملة بالمثل - أطروحة دكتوراه - جامعة القاهرة - 1973 - ص 254 وما بعدها.
- ((الحسن)) محمد علي - المرجع السابق - ص 175.
- ((نعمة)) هاشم كاظم - العلاقات الدولية - جامعة بغداد - 1979 - ض 193.
- Glasser - S - Introduction à l'étude de droit international pénal - Bruxelles et S E Bruylant -Paris - librairie du recueil - Sirey - 1954 - p 47.

(2) سورة الشورى - الآية 40.

(3) سورة النحل - الآية 126.

(4) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة - رقم الحديث 1844.

(*) وفي هذا السياق - وحفاظا على الدعائم الخلقية في المجتمع - هناك حديث للرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉 ∑⌡ ⁄© 〈©〉© يؤكد عدم التمادي في المعاملة بالمثل: «أدِّ الأمانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك». الحديث رواه أبو هريرة.

وإذا كان العدو يحرق آبار البترول(**) من غير فائدة، أو كان يستبيح أعراض وحرمات أشقائه، وضرب الآمنين في مأمنهم، فإن الإسلام لا يستبيح ذلك لأن المعاملة الإسلامية مقيدة بالفضيلة، والانطلاق من قيودها لا يبيح لفاضل ـ إذا كان فاضلا حقا ـ أن ينطلق أيضا من قيودها.

وكنت أتمنى من دول الخليج الشقيقة التي جندت دول التحالف غير الإسلامي ضد دولة مسلمة شقيقة أن تطبق التعاليم الإسلامية ـ التي يدعي البعض أنه يحكم باسمها ـ ليس في مجال الفضيلة، ولكن في مجال المعاملة بالمثل فقط، ((ولا يصح للمسلم أن يتجاوز في أعماله الحدود المرسومة شرعا، فالمعاملة بالمثل قيد للمسلم فوق قيد الفضيلة، وقيوده أشد وأوثق من قيود غيره، كما هو الشأن في المعاملة بين الفاضل والمفضول))(1).

ومما ترويه كتب التاريخ الإسلامي في باب المعاملة بالمثل والفضيلة: ((أن الروم صالحت معاوية بن أبي سفيان على أن يؤدي إليهم مالا، وارتهن معاوية رهنا فوضعهم ببعلبك، ثم أن الروم غدرت فلم يستحل معاوية والمسلمون قتل من في أيديهم من رهنهم وخلوا سبيلهم وقالوا: وفاء بغدر خير من غدر بغدر. قال هشام: وهو قول العلماء الأوزاعي وغيره))(2).

II ـ انتفاء المسؤولية الجماعية.

ومن فروع مبدأ العد ل في التشريع الإسلامي الدولي قاعدة قصر المسؤولية على من قام فيه سببها.

وأصل هذه القاعدة قوله تعلى: {ولا تزر وازرة وزر أخر}(3)، وفي السنة النبوية الشريفة تطبيق لهذه القاعدة(4)، ففي معاهدة الرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑

(**) تشير الإحصائيات في حرب الخليج الثانية، أن القوات العراقية ومن إجمالي 1555 بئر أشعلت النيران في 618 بئر، ودمرت 462 بئر. وأخذ النفط يتدفق بفعل التخريب من 77 بئرا، وقدرت كمية النفط المحترقة بما يقارب أربعة إلى خمسة ملايين برميل في اليوم. أما الدخان الناشئ عن الحرائق فقدر بنحو 70 مليون متر مكعب في اليوم. وقد أدّى تدفق النفط إلى تكوين أكثر من مائتي بحيرة تحتوي على نحو 125 مليون برميل من النفط بتفاوت عمقها بين عشرة ستنيمترات ومترين. لمزيد من الإطلاع انظر: الغزو العراقي للكويت ـ ندوة بحثية ـ سلسلة عالم المعرفة ـ إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ عدد خاص ـ 1995 ـ ص 173.

(1) ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 139 وما بعدها.

(2) ((البلاذري)) أبو الحسن ـ المرجع السابق ـ ص 163.

(3) سورة الأنعام ـ الآية 164.

(4) ((ابن قيم الجوزية)) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ـ زاد المعاد ـ الجزء

√〈 ⌠∑ ⎛©〈© مع أهل خيبر لما ظهر عليهم واشترط عليهم بعض الشروط إن خالفوها فلا ذمة لهم ولا عهد، فخالفها بعضهم، فاعتبر النقض فيمن خالف لا فيمن لم يخالف، ولم يَسْرِ حكم النقض على الجميع(*).

ومن تطبيقات هذه القاعدة، ما ذكره الفقهاء من أن طرف المعاهدة مع الدولة الإسلامية إذا كان دولا متعددة ونقضت إحداهن المعاهدة وأنكرت الباقيات موقف الدولة الناقضة اقتصر أثر النقض على الدولة الناقضة ولم يَسْرِ على الباقيات. يقول ابن قدامة: ((وإن أنكر من لم ينقض على الناقض بقول أو فعل، أو راسل الإمام - أي رئيس الدولة - بأني منكرٌ لما فعله الناقض مقيمٌ على العهد، لم ينقض في حقه ويأمره الإمام بالتمييز ليأخذ الناقض وحده))(1).

أين نحن اليوم من هذه المعاملة المثالية، ففي حرب الخليج الثانية على سبيل المثال عوقب الشعب العراقي بالتقتيل الجماعي(*) كما صبت آلاف الأطنان من القنابل، بما فيها المحرمة دوليا على شعب لا ذنب له. وليت الأمر اقتصر على هذا الحد، فهناك الحصار الاقتصادي وما يتبعه من تجويع، وأمراض، وبؤس، وتجهيل للشعب...الخ.

والغريب أن كل هذا تم ويتم باسم الشرعية الدولية، ولكن يا ترى شرعية من الغالب أو المغلوب فيُملِي الغالبُ شروطه في صورة معاهدة أو اتفاقية تسيطر على نصوصها روح الغلبة والزهو وإذلال المغلوب - العراق - فهل تصبح مع ذلك شرعية؟. وهل تؤلف حلقة في سلسلة القانون الدولي الوضعي؟ وهل يمكن أن تنشأ الشرعية الدولية من اتفاق مجموعة من الدول ذات مصالح مشتركة تعطي لنفسها الحق من خلاله بالتحكم في - أيا كان الاسم الذي تحمله هذه الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن، أو الدول المصنعة - مصير بلاد وأمم أخرى بل وترسم لها أقدارها؟

يتضح من كل هذا: ((أن الشرعية تسير في ركب القوة والمصلحة وأنه لا علاقة لها بالحق والعدل ولا بالشرع من حيث هو الظهور، بل إن الشرعية قد تتقمص الحق والعدل وترتدي مسوح الوضوح والظهور لتتنكر فيها وتخفي صورتها الحقيقية القائمة على القوة وعلى المصلحة ولو كان فيها إهدار لمصالح الآخرين))(2).

الثاني - المرجع السابق - ص 62 - 77.

(*) ومن تطبيقات هذا المبدأ اليوم ما نصت عليه اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام 1969 في مادتها السبعين.

(1) ((ابن قدامة)) - المغني - الجزء الثامن - المرجع السابق - ص 462.

(*) في فجر يوم 13 فبراير 1991، تَمَّ قصفُ أحد الملاجئ في مدينة بغداد - ملجأ العامرية - بواسطة صاروخ مجنح - ذي التدمير الشديد ليس ضد الأهداف العسكرية فحسب بل لإرهاب المدنيين - أحدث تدميراً شديداً حيث قتل جميع من كان في الملجأ من أطفال ونساء وشيوخ قدر عددهم بأكثر من ألفي مدني.

(2) ((الأسد)) ناصر الدين - هل يعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟ مطبوعات

والظاهر أن التشريع الإسلامي الدولي لا يستحسن ـ بل لا يبيح ـ فرض حصار يرمي إلى حبس الغذاء والدواء عن مدن الأعداء، أو أن هذا على الأقل هو ما تدل عليه حادثة أبي جندل(*) · وحادثة ثمامة(*)، فقد صمم هذا الأخير وهو في

أكاديمية المملكة المغربية ـ سلسلة الدوريات ـ الرباط ـ 5 ـ 6 ـ 7 ـ ربيع الثاني 1412 ـ ص 41 ـ 42.

(**) هو أبو جندل بن سهيل بن عمرو بن العاص بن سهيل بن عمرو، أسلم بمكة فطرحه أبوه في حديد فلما كان يوم الحديبية جاء يرسف في الحديد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان أبوه سهيل قد كتب في كتاب الصلح: إن من جاءك منا ترده علينا، فخلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك. ثم إنه أفلت من سجنه بعد ذلك بمكة فلحق بأبي بصير الثقفي وكان معه في سبعين رجلاً من المسلمين يقطعون على من مرّ بهم من عير قريش وتجارتهم، فكتبوا فيهم إلى رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© أن يضمهم إليه فضمهم إليه. ((ابن عبد البر)) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب ـ تحقيق محمد البجاوي ـ دار الجيل ـ الطبعة الأولى ـ 1992 ـ الجزء الرابع ـ 1621 ـ 1622.

(*) هو ثمامة بن أثال بن النعمان بن مسلمة بن عبيد بن ثعلبة بن يربوع بن ثعلبة بن الدؤول بن حنيفة بن لخيم. وكان إسلام ثمامة بن أثال الحنفي أن الرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© دعا الله حين عرض لرسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© بما عرض أن يمكنه منه، وكان عرض لرسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© وهو مشرك، فأراد قتله فأقبل ثمامة معتمرا وهو على شركه حتى دخل المدينة فتحير فيها حتى أخذ فأتي به رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© ، فأمر به فربط إلى عمود من عمد المسجد. فخرج رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ وسلم، فقال: ما لكَ يا ثمام هل أمكن الله منك. فقال: كان ذلك يا محمد، إن تقتل تقتل ذا دم، وإن تعف تعف عن شاكر، وإن تسأل مالاً تعطه، فمضى رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© وتركه، حتى إذا كان من الغد مرّ به، فقال: ما لك يا ثمام؟ قال: خير يا محمد إن تقتل تقتل ذا دم، وإن تعف تعف عن شاكر، وإن تسأل مالاً تعطه. ثم انصرف رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉©. قال أبو هريرة: فجعلنا المساكين نقول بيننا: ما نصنع بدم ثمامة؟ والله لأكلة من جزور سمينة من فدائه أحب إلينا من دم ثمامة. فلما كان من الغد مرّ به رسول الله ∏〉⌈ ∩〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© فقال: ما لك يا ثمامة؟ قال: خير يا محمد إن تقتل تقتل ذا دم، وإن تعف تعف عن شاكر، وإن تسأل مالاً تعطه. فقال رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© : قد عفوت عنك يا ثمامة.

فخرج ثمامة حتى أتى حائطا من حيطان المدينة، فاغتسل فيه وتطهر، وطهر ثيابه ثم جاء رسول الله الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© وهو جالس في المسجد فقال: يا محمد لقد كنت وما وجه أبغض إليَّ من وجهك، ولا دين أبغض إليّ من دينك، ولا بلد أبغض إلي من بلدك، ثم لقد أصبحت وما وجه أحب إليّ من وجهك ولا دين أحب إليّ من دينك، ولا بلد أحب إليّ من بلدك، وإني أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، يا رسول الله إني كنت خرجت معتمرا وأنا على دين قومي فأسرني أصحابك في عمرتي فسيرني صلى الله عليك في عمرتك، فسيره رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© في عمرته وعلمه، فخرج معتمرا. فلما قدم مكة وسمعته قريش يتكلم بأمر محمد قالوا: صبأ ثمامة. فقال: والله ما صبوت ولكني أسلمت وصدقت محمدا وآمنت به، والذي نفس ثمامة بيده لا تأتيكم حبة ـ يقصد القمح ـ من اليمامة. وكانت ريف أهل مكة، حتى يأذن فيها رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉©. وانصرف إلى بلده، ومنع الحمل إلى مكة فجهدت قريش فكتبوا إلى رسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌠∑ ⌡©〉© يسألونه بأرحامهم إلا كتب إلى ثمامة يخلي لهم حمل الطعام. ففعل ذلك رسول الله. ((ابن الأثير)) عز الدين أبو الحسن بن محمد الحضرمي ـ أسد الغابة في

حداثة إسلامه وأقسم مندفعا بحرارة إيمانه الغض على منع تموين مكة بالحبوب التي تنتجها "اليمامة" ما لم ينهه النبي ∏〉⌉ ∩〈〈∑ ∨〈 ⌈∑ ⌠©〈© عن ذلك نهيا صريحا.

فلما عانى أهل مكة ما عانوا من بأس الحصار وجهوا إلى النبي ∏〉⌉ ∩〈〈∑ ∨〈 ⌈∑ ⌠©〈© رسالة موجزة يقولون فيها: ((إنك لتأمر بصلة الرحم ولكنك قطعت أرحامنا، فقتلت الآباء وجوعت الأبناء))، فبعث النبي ∏〉⌉ ∩〈〈∑ ∨〈 ⌈∑ ⌠©〈©على الفور إلى ثمامة يأمره برفع هذا الحظر بأن يدع أهل مكة يتمتعون بمواردهم العادية(1).

III - **أما مجالات العدل** فهي كثيرة ، أكتفي بذكر مجالين منها فقط:

1 - العدل في الكتابة

يقول تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل}(2).

ولما كان يدخل في مجال الكتابة ككتابة صكوك المعاملات والمعاهدات... وما شابههما أمر الله تعالى كاتب العقد أن يكتب بالعدل، بل كلف الذي عليه الحق أن يملي أقواله على الكاتب مراعيا جانب العدل فيما يمليه، فلا يبخس من الحق الذي عليه شيئا فإن كان غير أهل لأن يملي فَوَلِيُّه هو الذي يملي عنه، وعلى الوالي في إملائه أن يراعي جانب العدل أيضا (3).

ويحسن بالكاتب أن يبدأ بفحص ألفاظه ومصطلحاته وتحديد معانيها وتوضيحها والتأكد من تأديتها المعنى الذي يريده، وقدرتها على الوصول إلى السامع أو القارئ. فإذا لم يفعل الكاتب مثل ذلك تداخلت معاني الألفاظ وغابت دلالتها، ويصبح من الممكن استعمال اللفظ الواحد للدلالة على معانٍ متعددة قد تختلف وقد تتناقض.

لقد كان هذا شأن عدد من قرارات(*) المحافل الدولية والمعاهدات إذ يلجأ فيها إلى تفسيرات تختلف باختلاف الظروف ليختلف الناس في فهمها

معرفة الصحابة - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - 1989 - أ - ح - ص 294 - 295.

(1)((ابن الأثير)) عز الدين أبو الحسن بن محمد الجزري - المرجع السابق - ص 295.

(2) سورة البقرة - الآية 282.

(3) ((قطب)) سيد - في ظلال القرآن - الجزء الثالث - المرجع السابق - ص 335.

(*) ولعل من الأمثلة الحية على هذا النوع من القرارات، القرار رقم 242 الصادر عام 1968. راجع ((الجلبي)) حسن - القرار والتسوية - Dakkroub printing press - بدون تاريخ - ص 30 وما بعدها.

وتفسيرها وليستطيعوا الاستفادة من ذلك، والنفاذ من الثغرات والفجوات التي يحدثها اختلاف التفسير(1).

فمن العدل إذن لتثبيت الحقوق كتابة الأمور الكبيرة والصغيرة المتعلقة بالمعاهدات، ومن هنا ندرك سر توجيه المولى Y لضرورة كتابة هذه التفصيلات فقال: {ولا تسأموا أن تكتبوه}(2).

والأسباب الداعية إلى ذلك:

ـ ما تضمنه قوله تعالى: {ذلك أقسط عند الله}، أي أكثر التزاما بالعدل لأن ذكر جميع التفصيلات يحدد الحقيقة تماما، ويبعد عن الخلاف في المستقبل.

ـ ما تضمنه قوله تعال: {وأقوم للشهادة}، أي أكثر تقويما وتعديلا لشهادة الشهود عند التحمل، وعند دعوتهم لأداء الشهادة إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

ـ ما تضمنه قوله تعالى: {وأدنى ألا ترتابوا}، أي إن كتابة كل صغيرة وكبيرة في المعاهدات من شأنها أن تصرف عنكم الشكوك في المستقبل وذلك لأن الإنسان كثير النسيان، فإذا لم يسجل الحقوق والالتزامات دخل الشك في قلبه(3).

2 ـ التحكيم.

من المجالات التي يدخل فيها واجب العدل الإصلاح بين الفئات المتحاربة المتقاتلة من المسلمين وغيرهم. ويكون العدل في الإصلاح هذا بالمحافظة على حق كل من الطائفتين بلا جور على أحداهما انحيازا للأخرى من غير حق كحال السلام الذي فرض على البوسنة والهرسك والذي ساوى بين الظالم والمظلوم(4).

---

(1) انظر على الخصوص: ـ ((الأسد)) ناصر الدين ـ المرجع السابق ـ ص 40. ـ ((الجندي)) غسان ـ مسائل على بعض حدود القانون الدولي ـ مجلة دراسات ـ المجلد 22 (أ) ـ العدد الثاني ـ 1995 ـ ص 910 ـ 914.

(2) سورة البقرة ـ الآية 282.

(3) انظر على الخصوص:
ـ ((الشيباني)) محمد بن الحسن ـ شرح كتاب السير الكبير ـ الجزء الخمس ـ المرجع السابق ـ ص 1795.
ـ ((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة ـ المرجع السابق ـ ص 588 ـ 590.

(4) Voir: Sorel Jean Marc - L'accord de paix sur la Bosnie - Herzegovine de 14 - 02 - 1995 - un traité sous bénéfice d'inventaire - A.F.D.I - édition Paris - Tome .XL- 1 - 1995 p 65 et ss.

وإلحاحا على جانب في هذا الإصلاح قال تعالى: {فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا}(1)، والأمر بالقسط هو أمر بالعدل والمؤمن حريص على أن يظفر بحب الله: {إن الله يحب المقسطين}(2).

إذا كانت المعاملة بالمثل وانتفاء المسؤولية الجماعية هما أبرز فروع العدل. وإذا كانت مجالات العدل عديدة مختلفة، فما هي علاقة العدل بالقوة؟ ذلك ما أوضحه في الفرع التالي.

الفرع الرابع: علاقة العدل بالقوة.

الـعدل في الإسلام ليس منوطا بالقوة دون الضعف، ولا بالغالب دون المغلوب ولا يحل للدولة في الإسلام أن يحملها العداء على ظلم بإطلاق إن في السلم أو الحرب، في تدبيرها الدولي أو الداخلي. فليس العدل في الإسلام منوطا بالغالب دون المغلوب، ولا بالقوي دون المستضعف، ولا بالمُوالي دون المعادي، ولا بالغني دون الفقير لوحدة معياره وإطلاق مفهومه.

ولهذا لا يتفق التشريع الإسلامي الدولي في علاقاته الدولية مع ما تعارفت عليه الدول من شعار ((الويل للمغلوب)) بما هو ظلم وبغي وعدوان لتحكيمه مبدأ القوة. وشعار الإسلام ((الرحمة والعدل للمغلوب)) إذا كان محقا، إذ لا يقر التشريع الإسلامي الدولي مبطلا على باطله، ولا معتديا على عدوانه لأنه ظلم، والظلم محرم في ذاته شرعا أيا كان مصدره وأيا كان موقعه وإلا انقلبت المفاهيم والموازين، فيغدو الحق باطلا والباطل حقا والعدل ظلما والظلم عدلا، وهذا محال شرعا وعقلا(3).

ولا تتصل القوة بالعدل أو الحق في التشريع الإسلامي الدولي إلا على أساس أنها مجرد وسيلة لإقراره أو تحقيقه بين الناس، وليست هي في ذاتها غاية أو ذات سلطان مطلق وإلا استحال معنى العدل مفهوما جاهليا يمثله مبدأ الحق للأقوى، وهو باطل في التشريع الإسلامي الدولي، بل الحق لذي الحق، أو يمثله قول شيخ قبيلة في الجاهلية حين سئل عن معنى العدل والظلم فأجاب: العدل أن أُغِير على غنم القبائل المجاورة فآخذها، والظلم أن تُغيرَ هذه القبائل عليّ لتستردها))!!(4).

---

(1) سورة الحجرات ـ الآية 9.

(2) سورة المائدة ـ الآية 42.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أصول حقوق الإنسان ـ المرجع السابق ـ ص 84. و((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة ـ المرجع السابق ـ ص 573.

(4) ((الدريني)) محمد فتحي ـ العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 27.

حكم جاهلي ـ كما هو مشاهد ـ وهو ما استقر أصلا في كثير من العلاقات والسياسات الدولية في عصرنا هذا، وقد استنكر القرآن العظيم هذا الحكم بقوله تعالى: {أفحكم الجاهلية يبغون؟ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون}(1).

لهذا تأصل مبدأ القوة ـ في التشريع الإسلامي الدولي ـ مقيدا بأصول الحق والعدل والمساواة والرحمة... إلى غير ذلك من القيم، مما أطلق عليه القرآن العظيم (البينات)، وهذه القيم العليا هي الغاية القصوى التي من أجلها أنزلت الشرائع السماوية وأرسل الرسل.

هذا، وتفسير اقتران القوة أو السلطان القاهر بالعدل الشامل أنه تأكيد لوجوب التوفيق بين القوة ومقتضيات العدل، وهو أهم خصائص التشريع الإسلامي الدولي، يدلك على هذا أن القرآن العظيم حين رمز إلى القوة بالحديد (2) الذي فيه بأس شديد ليكون خادما وحاميا ومدعما للبينات التي ترسم طريق العدل في التشريع الدولي والداخلي، وتبيِّن معالمه فضلا عما ترسي من أصول القيم الإنسانية والفضائل الخلقية(3) في قوله تعالى: {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد}(4)، فكان العدل هو الهدف الأسمى من إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية. والقرآن حين رمز إلى القوة بكلمة الحديد عقب ذلك، فإنما قصد إلى الإشعار بأن القوة إنما شرع وجوب إعدادها من أجل تدعيم تلك البينات وتطبيقها وهو القسط فلا تعلو القوة على البينات والعدل في شرع الإسلام، وإلا انهار المجتمع الدولي ودالت الدول وعمّ الفساد. فالقوة عماد السياسة والحكم العادل، بل ومن مستلزمات سيادة التشريع الإسلامي الدولي (5).

---

(1) سورة المائدة ـ الآية 50.

(2) ((الغزالي)) محمد ـ نحو تفسير موضوعي ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى1990 ـ الجزء الثالث ـ ص 140.

(3) انظر على الخصوص:
- ((الدريني)) محمد فتحي ـ أصول حقوق الإنسان ـ المرجع السابق ـ ص 86.
و((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة ـ المرجع السابق ـ ص 573.

(4) سورة الحديد ـ الآية 25.

(5) ((الدريني)) محمد فتحي ـ الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون ـ مجلة التراث العربي ـ العدد 22 ـ السنة السادسة ـ يناير 1986 ـ ص 58.

وعلى هذا فقد استقر في تصور علماء الإسلام أن القوة شرعت سندا للحق والعدل والدين وقيمه(1). فليست القوة المادية مقصودة لذاتها أو محكمة في علاقات الدولة الخارجية - في نظر التشريع الإسلامي - بل العدل هو الأساس في كل ذلك وإلا كانت السيادة للقوى الغاشمة في العالم، على النحو الذي نشاهده في الفلسفات غير الإسلامية إذ جعلت الحق للأقوى لا للأعدل. وهذا هو منشأ الفساد في الأرض والسبب الرئيس للاضطراب العالمي. ولهذا ((وجب على المسلمين إعداد القوة بجميع وجوهها - ماديا ومعنويا - أصلا وتكوينا في مقومات الدولة لحماية الحق والعدل، والأمن والسلم أن يبغى عليها))(2)، وعملا بمقتضى ما أرسى القرآن العظيم نفسه من سنة التدافع في المجتمع البشري المقرر بقوله تعالى: {ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض}(3).

هذا، ورفعا للعدل على غارب القوة، فرض القرآن الكريم على المؤمنين أن يكوّنوا أنفسهم تكوينا خاصا بمقتضى ما أرسى في أصوله من قيم وتوجيهات، بحيث يمنحهم القدرة على النهوض بمهمة القوامة على العدل في العالم كله. إذ صياغة أنفسهم أوّلا على عين المثل والقيم الإنسانية الموضوعية المطلقة والفضائل الإسلامية كفيلة بأن تجعلهم مؤهلين لتلك القوامة، بل جديرين بالقيادة والريادة وأحقاء بالعمل الدولي على إقامة مرفق العدل واقعا بين البشر لأنه حق إنساني مشترك، لا يعبث بميزانه اختلاف دين أو لغة أو لون أو عنصر - كما أشرنا - بل وفرض عليهم التضحية بالأموال والأنفس في سبيلِ تحقيقِ ذلك، لقهر الظلم والبغي والعدوان في الأرض - أيا كان الظالم وأيا كان المظلوم - ومَحْقِ مظاهر آثارها من الوجود البشري، وهذا مطلب شاق وجد عسير، ولكنه ممكن التحقيق إذ فهم سر قوله تعالى: {وأعدوا لهم ما

(1) R. Hanafi - La législation musulmane - journal asiatique - - 4eme série - 17 - 1851 - p511.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي - العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي - المرجع السابق - ص 28.

(3) سورة البقرة - الآية 251.

استطعتم من قوة}(1)، وهذا التعميم في القوة شامل لكافة أنواعها ماديا ومعنويا(2).

أما إنه سبحانه وتعالى قد فرض على المؤمنين أن يكوِّنوا أنفسَهم تكوينا خاصا ليكونوا أهلا للقوامة على مرفق العدل المطلق ـ إقامة وتنفيذا وإشرافا ـ في العالم كله فنجد ذلك صريحا في مثل قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله}(3) بإطلاق. وقوله جل ثناؤه: {قل أمر ربي بالقسط}(4). والأمر يقتضي الفرضية والوجوب، وفي أرفع مستوى يرقى إليه الطلب الإلهي. وقد خوطب به الرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉∑⌈ ⌊©〉© لإظهار أهمية العدل كي لا يتهاون في شأن العدل أحد ولو كان رسولا مصطفى، فكانت أُمَّته مخاطبة به، ومن باب أولى ولا سيما من بيدهم مقاليد السياسة الدولية.

على أن القرآن العظيم اهتماما منه بشأن العدل الذي قامت على أساسه السماوات والأرض، التفت إلى ذوي السياسة من الدول والحكومات بوجه خاص ففرض عليهم تطبيق مبادئ العدل فيما يتولَّوْن من شؤون الناس عامة، بقوله تعالــى بصريح الأمر وهو أقوى وجوه الطلب والفرضية،(5)،

{إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}(6).

---

(1) سورة الأنفال ـ الآية 60.

(2) انظر: ((محمد فتحي)) ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ المرجع السابق ـ ص 168 ـ 169.

(3) سورة النساء ـ الآية 135.

(4) سورة الأعراف ـ الآية 29.

(5) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أصول حقوق الإنسان ـ المرجع السابق ـ ص 40. وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ المرجع السابق ـ ص 217 ـ 223.

(6) سورة النساء ـ الآية 58.

ولا يخفى ما في التعبير بكلمة "الناس" من العموم مما لا يمكن معه قصر تطبيقه على المسلمين خاصة، وهذا يؤكد أن العدل في الإسلام حق إنساني مشترك.

إذا كان العدل هو قوام الحكم الصالح إذ لا فرق فيه بين صديق وعدو، فما هو أساس العدل؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه في المطلب التالي:

المطلب الثاني: المساواة.

المساواة هي أساس العدل، ولذا كانت مبدأ عاما يطبق بين جميع الشعوب على الصعيد الدولي كركن أساسي في التشريع الإسلامي الدولي دون حيف أو تمييز بلون، أو عنصر، أو لغة، أو اختلاف دين.

وبغية إظهار أهمية هذا الأساس في التشريع الإسلامي الدولي، يحسن بي إعطاء لمحة عن المساواة إبان ظهور الإسلام وبعده في **فرع أول**، ثم أتناول مبدأ المساواة في الإسلام في **فرع ثانٍ**.

الفرع الأول: فكرة المساواة إبان ظهور الإسلام وبعده.

لا يقدر قيمة المساواة في الإسلام حق قدرها إلا من اطلع على تاريخ الأمم عند ظهور الإسلام، وكيف كان التمييز والتفاوت بين الناس يأخذ أشكالا حادّة تهون معها كرامة الإنسان، مع أن الدين المسيحي دعا إلى المساواة بين الناس(1).

فالفرس، واليونان، والرومان لم يفهموا معنى الإنسانية بوصفها وحدة عضوية فهما تاما، ولذا كانوا يجعلون الأمة أربع طبقات: سادة، وأوساطا وسفلة، وعبيدا. ويخصون كل طبقة بخصائص ومزايا لا يطمع أهل تلك الطبقة في مشاركتهم فيها، برغم ما يبلغونه من الكفاءة لمزاحمة أهلها فيها(2).

---

(1) Voir: Ahmed Rachid – op cit- p 378.

- و((القرضاوي)) عبد الله يوسف ـ الخصائص العامة للإسلام ـ مؤسسة الرسالة ـ القاهرة ـ 1993 ـ الطبعة الثامنة ـ ص 99.

(2) لمزيد من الاطلاع على أوضاع الهند في هذا المجال راجع:

- ((إقبال)) محمد ـ تجديد الفكر الديني ـ ترجمة عباس محمود ـ راجعه عبد العزيز المراغي ومهدي علام مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ 1968 ـ ص 161 ـ 192.

والمثال التالي يكفي لتبيين كيف كان مقدار اختصاص الطبقات عند الفرس، وهو حوار جرى بين رستم قائد الجيوش الفارسية في أيام حرب القادسية وبين زهرة بن حوية أحد أفاضل جند المسلمين يومئذ، إذ سأله رستم عن معنى الإسلام، فقال زهرة في كلامه: إن الناس بنو آدم إخوة الأب والأم. قال رستم: إنه منذ وَلِيَ "أردشير" لم يدع أهل فارس واحدا من السفلة يخرج عن عمله، أي صناعته، ورأوا أن الذي يخرج عن عمله قد تعدى طوره وعادى أشرافه، فقال زهرة: نحن خير الناس للناس فلا نستطيع أن نكون كما تقول، بل نحن نطيع الله في السفلة ولا يضرنا من عصى الله»(1).

وإلى عهد قريب قسّم "Jeames Lorimer" البشر إلى ثلاثة أصناف: أمم متحضرة وأمم نصف متحضرة، وأمم وحشية أو بربرية. ويبدو أنه تقسيم على أساس مسيحي ليس إلا، وإلا كيف نفسر أن دولة كمدغشقر تصنف ضمن الدول المتحضرة ودولة كتركيا واليابان والصين تصنف في خانة الشعوب نصف المتمدينة أو المتوحشة(2).

ولا يزال هذا التقسيم ساري المفعول إلى اليوم، غاية ما في الأمر اختلاف في المصطلحات فالدول والشعوب إما مصنعة، أو في طريق النمو، أو متخلفة...الخ.

إذا كانت هذه هي صورة المساواة قبل ظهور الإسلام، فما هي الصورة الجديدة التي رسمها الإسلام لمبدأ المساواة؟ ذلك ما أبرزه في الفرع التالي:

الفرع الثاني: مدلول المساواة.

جاء التشريع الإسلامي الدولي بنصوص صريحة تقرر نظرية المساواة وتفرضها فرضا، فالقرآن العظيم يقرر المساواة ويفرضها على الناس جميعا في قوله تعالى: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم}(3). فالآية تؤكد

---

(1) «الطبري» أبو جعفر محمد بن جرير - تاريخ الأمم والملوك - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - 1970 - الجزء الرابع - المجلد الثاني - ص 106.

(2) نقلا عن: Ahmed Rachid - op cit - p 380 - 381.

(3) سورة الحجرات - الآية 13.

أن الناس جميعا نسل آدمَ وآدمُ من تراب. والآيات متضافرة على توكيد هذا المعنى، حتى الرسل لا يتميزون في ذلك: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»(1).

والرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〈 ∑⌠ ⁄©〈© يكرر هذا المعنى في قوله: «الناس سواسية كأسنان المشط الواحد لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»(2).

ثم يؤكد هذا المعنى تأكيدا في قوله: «إن الله قد أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم، لأن الناس من آدمَ وآدمُ من تراب، وأكرمهم عند الله أتقاهم»(3).

وسيدنا محمد ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〈 ∑⌠ ⁄©〈© لا يملك لنفسه - فضلا أن يملك لغيره - نفعا ولا ضرا إلا بإذن الله: {قل إنما أنا بشر مثلكم}(4).

وهكذا، فإن الناس جميعا خلقوا من ذكر وأنثى، فليس ثمة ما يبرر أن يدعي بعضهم السمو على بعض، لأنه ينتمي إلى جنس أسمى مما عداه من الأجناس. وأنهم وإن تفرقوا مكانا واختلفوا أجناسا وألوانا فإن عليهم أن يتعاونوا بغية التآلف والتواد، وإن مقياس المفاضلة بين الناس إنما هو أعمالهم لا أنسابهم(5).

---

(1) سورة آل عمران - الآية 59.

(2) ((الخطيب البغدادي)) أبو بكر أحمد بن علي - تاريخ بغداد - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - ومكتبة الخانجي - بدون تاريخ - ص 57.

(3) الحديث رواه الإمام أبو داود - رقم الحديث 5116.

(4) سورة الكهف - الآية 110.

(5) انظر على الخصوص:

- ((عودة)) عبد القادر - التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي - مؤسسة الرسالة - الطبعة الرابعة - 1983 - الجزء الأول - ص 25.
- ((الدريني)) محمد فتحي - أصول حقوق الإنسان - المرجع السابق - ص 35.
- ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للتشريع الإسلامي - المرجع السابق - ص 59 وما بعدها.
- ((عفيفي)) مصطفى محمد - الحقوق المعنوية للإنسان بين النظرية والتطبيق - دار الفكر العربي - الطبعة الأولى - 1990 - ص 37.

وقد تتفاوت الشعوب في ثرواتها، فيكون منها الغني والفقير والمتوسط الحال ولكن هذا الاختلاف والتفاوت لا يجعل منهم قيمة إنسانية أكثر من قيمة الآخر بسبب ثروته، أو عمله، أو طبقته، أو أي اعتبار آخر.

((إن القيمة الإنسانية واحدة للجميع، فالأبيض إنسان، والأسود إنسان والغني إنسان، والفقير إنسان، وما دام الكل إنسانا فهم إذن سواسية كأسنان المشط))(1).

ومن هنا اعتبر الإسلام الاعتداء على نفس أي إنسان اعتداء على الإنسانية كلها كما جعل إنقاذ أي نفس إنقاذا للجميع، هذا ما قرره القرآن العظيم بوضوح: {من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا}(2).

وتوجهت أوامر القرآن ونواهيه إلى الناس كافة، فلا يدعو أمة بعينها أو جنسا بعينه، لذلك يطالب به جميع الناس والطوائف دون نظر إلى ما بينهم من فروق شخصية أو فروق اجتماعية: {ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوء يجزَ به، و لا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا، ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا}(3).

فالجميع على مستوى واحد من المسؤولية أمام الله وأمام المجتمع، يقول تعالى: {وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى}(4).

وجاءت السنة بأحاديث تؤكد معنى المساواة في الأصل المشترك بين الناس يقول صلى الله عليه وسلم: «الناس ولد آدم وآدم من تراب»(5)، ومعيار الأفضلية العمل: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه»(1).

---

(1) ((عزام)) عبد الرحمن ـ المرجع السابق ـ ص 86. و((القرضاوي)) عبد الله يوسف ـ الخصائص العامة للإسلام ـ المرجع السابق ـ ص85.

(2) سورة المائدة ـ الآية 32.

(3) سورة النساء ـ الآية 123 - 124.

(4) سورة النجم ـ الآية 37 - 38- 39 .

(5) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ـ رقم الحديث 8721.

وجاء في خطبة حجة الوداع قوله صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمرر فضلٌ إلا بالتقوى... ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد »(2).

إن الفرق واضح جدا بين التشريع الإسلامي الدولي الذي يسعى لتكوين مدينة فاضلة والناس فيها جميعا سواء لا فرق بين عربي وعجمي، ولا فرق بين أبيض وأسود أمام القانون، وبين التشريعات الأخرى التي تضع مبادئ القانون لقوم وأخرى لآخرين (3).

والموازنة بين هذين النصين تصور تمام التصوير النزعتين والاتجاهين:

النص الأول:

يقول تعالى: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا}(4)، ويقول أيضا: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها}(5).

النص الثاني(*):

يقول جوستنيان: ((إنّا بما بذلنا من شدة العناية، وبما تجشمنا من المتاعب والمشاق وبما أمدتنا معونة الله العلي القدير إلى تحقيق ذينكم الفرضين - الانتصار والعدل - فالشعوب المتبربرة التي أخضعتها أسلحتنا أصبحت مقرة بما فينا من صفات البسالة في القتال، وإفريقيا وغيرها من الأقاليم التي استلبت من سلطان الرومان ذلكم الزمن الطويل ثم أعيدت إليه

---

(1) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده - الجزء الثاني - ص 252.

(2) ((حميد الله)) محمد - مجموعة الوثائق السياسية - المرجع السابق - ص 307.

(3) ((الدسوقي)) محمد - الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي - دار الثقافة - الدوحة - 1987 - ص 324.

(4) سورة الحجرات - الآية 13.

(5) سورة النساء - الآية 01.

(*) أوردت هذا النص من القانون الروماني باعتباره هو الشريعة والمصدر الذي استقى منه القانون الدولي الوضعي أصوله ومبادئه.

بفضل الانتصارات التي أفرغتها عناية الله على أسلحتنا هي أصدق شاهد على ذلك))(1).

هذه الفقرة تكشف عن حكم بيِّن، وهو أن الشريعة الرومانية من صنع الغالب تطبق على المغلوب بروح الغالب، وإن كان يظهر أحيانا بلباس العدل ـ مثل قرارات ما يسمى بالشرعية الدولية ـ وما أقسى القهر الذي يلبس ثياب العدالة، وما أمر الاستبداد الذي يلبس ثوب الصلاح(2).

وبينما تجد في شريعة القرآن كلها روح المساواة العادلة، تجد في ثنايا الشريعة الرومانية روح التفريق بين العناصر بينًا في كثير من المواضع.

ومتى ما وضع القانون في نصوصه طبقة كريمة وطبقة ذميمة، فقد فتح باب الظلم على مصراعيه، وتخلل إليه البغي من كل منافذه. ولذلك لم يكن غريبا أن تنفي شريعة السماء ذلك الخبث من أحكامها وتسميه حكم الجاهلية فيقرر الرسول صلى الله عليه وسلم أن «الناس كلهم آدم وأدم من تراب»(3).

ولما أراد اليهود أن يحكم النبي صلى الله عليه وسلم على زان شريف عندهم بغير حكم القرآن والتوراة قال الله فيهم: {أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون}(4).

ولقد قرر التشريع الإسلامي الدولي أن الظالم لا يظلم بل يرفع ظُلْمُه فقط(*) ولكن عند الرومان غير ذلك، فمن ادُّعِيَ عليه حق مالي مثلا وأنكره وثبت الحق بالدليل الذي يقيمه المدعي فإنه يجازى في بعض الصور بإلزامه بمثلي الحق المطلوب أو بثلاثة أمثاله كما في دعوى الضرر الواقع تعديا بغير وجه حق.

ولا شك أن الأعدل والأمثل أن يؤخذ من الظالم ما وجب عليه، ولا يقتطع من ماله شيء بغير حقه إلا أن يكون ذلك عقوبة على الظلم ذاته، ولكن لا يكون ذلك بمضاعفة العقوبة المالية وأن يأخذه المدعي بغير حق(5). أما أن

---

(1) نقلا عن ((أبي زهرة)) محمد ـ بين شريعة القرآن وشريعة الرومان ـ مجلة لواء الإسلام ت العدد 12 ـ السنة الرابعة ـ مايو 1951 ـ ص 920.

(2) المرجع نفسه ـ ص 920.

(3) مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ رقم الحديث 8721.

(4) سورة المائدة ـ الآية 50.

(*) قارن بين هذا وبين ما فعلته قوات التحالف بالعراق باسم قرارات الشرعية الدولية.

(5) انظر ((أبو زهرة)) محمد ـ بين شريعة القرآن وشريعة الرومان ـ المرجع السابق ـ ص

يسوِّغ القانون للمدعي أكثر من حقه فذلك غريب لأنه يسوِّغ حينئذ للمظلوم أن ينقلب ظالما، وللظالم أن ينقلب مظلوما، وذلك بطلان مزدوج متداخل في العدوان، وهو ما فُعِل بالعراق بعد حرب الخليج الثانية، وإلا كيف نفسر إعادة رسم الحدود من جديد ومكافأة الكويت باقتطاع أجزاء من أراضي العراق وضمها للكويت!.

والجدير بالذكر أن هذه المساواة التي قررها التشريع الإسلامي الدولي لم تتحقق بعد صرا عات فكرية أو ثورات ومطالبات، كما هو الشأن في تاريخ النظم الديمقراطية وأسباب نشأتها في مختلف ربوع تلك الدول، وفي مقدمتها فرنسا وبريطانيا...الخ، وإنما استقرت مبادئها وأحكامها وحيا من عند الله دون سابق حديث عنها أو تطلع إليها أو كفاح في سبيلها. لقد فوجئ عرب الجزيرة بالنص القرآني القائل: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير}(1).

وأودّ أن ألفت الانتباه إلى جانب قد يغيب عن بال الكثيرين ممن يُعْنَوْنَ بهذا الموضوع، فقد يظن كثير من الناس أن هذه المساواة مطبقة بل مشروعة في حق المسلمين فيما بينهم، فأما عندما تكون المشكلة بين المسلمين وغيرهم فللمسلمين أحكامهم التي يتميزون بها.

إن هذا التصور بإطلاقه مخالف للقواعد والمبادئ المرسومة في التشريع الإسلامي الدولي.

والأمر الدقيق الذي يمليه شرع الله في هذا الأمر، يتلخص في أن أحكام الشريعة الإسلامية تنقسم إلى قسمين اثنين:

أما القسم الأول فخاص بالمسلمين، إذ أن محور الأحكام فيه هو الإسلام ذاته ومن ثَمَّ فإن عدم شمولها لغير المسلمين لا يعد خرقا للمساواة، بل العكس هو الصحيح، إذ من الظلم أن يحمَّل غير المسلمين أحكام والتزامات لم تنشأ إلا من الإذعان لأصل الإسلام ومعتقداته.

أما القسم الثاني فشامل للمسلمين وغيرهم على حد سواء، وأحكام هذا القسم منوطة بموازين العدالة بين الناس من حيث هي، وإنما يتم ذلك بشمولها للمسلمين وغيرهم على السواء، ومن المعلوم أن هذا القسم الثاني يشكل معظم أحكام الشريعة الإسلامية... إن أحكام المعاملات كلها بما يتبعها من النظم

.922

(1) سورة الحجرات ـ الآية 13.

الاقتصادية، وأحكام العقوبات، وأحكام التشريع الإسلامي الدولي وأخلاق التعامل بين الناس، تسري على المسلمين وغيرهم دون أي تفريق لا يستثنى من ذلك إلا ما قد يتدين غير المسلمين بخلافه. فالشرع الإسلامي يقضي في هذه الأمور بإعطائهم الحرية في أن يتحاكموا بشأنها إلى شريعة الإسلام أو الشرائع الخاصة بهم(1).

هذه هي المساواة العملية التي قررها الإسلام قولا وطبقها فعلا. إنها المساواة الحقيقية أمام الشرع وأحكام الإسلام.

إذا كان ميزان العدل في التشريع الإسلامي مبناه المساواة بين جميع الشعوب، فهل أن حرية المعتقد هي كذلك؟

هذا ما أوضحه في المبحث الثاني:

المبحث الثاني: حرية المعتقد.

قبل القرن السادس عشر لم يكن القانون الدولي العام يعرف شيئا عن حرية المعتقد، ولم تتأكد هذه الحرية إلا في القرن 19 في شكل امتيازات للمسيحيين في دول عديدة وعلى رأسها تركيا.

ولم يشر كتاب القانون الدولي العام الأوائل إلى هذه الحرية في مؤلفاتهم، وغاية ما سجلوه أن الاختلاف في الدين لا يجب أن يكون سببا مشروعا في إشعال الحروب.

ونشأت حرية الاعتقاد خلال القرن السابع عشر في أمريكا الشمالية وعلى الخصوص في مستعمرة "Rhode island". أما في أوروبا فيمكن الإشارة إلى فعل التسامح الذي بدأ يسود المملكة المتحدة اعتبارا من عام 1687 باعتباره شكلا بسيطا لحرية ممارسة الشعائر الدينية.

ويعود الفضل في تهيئة الجو لميلاد هذا المبدأ إلى فلاسفة القرن 18 وخاصة في فرنسا. وهكذا أعلنت الثورة الفرنسية 1789 وبالتزامن مع إعلان الاستقلال الأمريكي للمرة الأولى في تاريخ أوروبا حرية المعتقد بجميع آثارها، ومما جاء في إعلان الثورة الفرنسية في مادته العاشرة:

---

(1) انظر: ((البوطي)) محمد سعيد رمضان - الله أم الإنسان أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟ - دار الفكر المعاصر - بيروت - دار الفكر دمشق - الطبعة الأولى - 1998 - ص 25.

((Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public par la loi)) (1).

وإذا أردنا أن نظفر بتشريع دولي يقرر هذا المبدأ ليس باعتباره منحة أو حتى حقا، وإنما باعتباره واجبا أداء لأمانة التكليف التي تحمَّلها الإنسان: {إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان}(2)، فليس أمامنا إلا التشريع الإسلامي.

يعدُّ التشريع الإسلامي - إذاً - أول شريعة أباحت حرية الاعتقاد وعملت على صيانة هذه الحرية وحمايتها إلى آخر الحدود. فلكل إنسان طبقا للتشريع الإسلامي أن يعتنق من العقائد ما شاء، وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته أو اعتناق غيرها، أو يمنعه من إظهار عقيدته.

ولتوضيح هذا الأساس قسمت هذا المبحث إلى أربعة مطالب:

تناولت في **الأول** مدلولها.
وعالجت في **الثاني** تأصيل وسائل الحرية.
وعالجت في **الثالث** الحرية كوسيلة للتواصل.
وخصصت **الرابع** لعدم إكراه الناس على الإسلام.

المطلب الأول: مدلول حرية المعتقد.

وبغية إبراز حرية الاختيار وضماناتها، ومكافحة العوائق التي تقف أمامها ، قسمت هذا المطلب إلى الفروع التالية:

عالجت في **الأول**: حرية الاختيار.

وفي **الثاني** ضماناتها.

وخصت **الثالث** لموانعها.

الفرع الأول: حرية اختيار العقيدة.

يمكنني أن أقرأ في حرية الاختيار العديد من الآيات منها قوله تعالى: {وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}(3)، وقوله تعالى: {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ، ... ويؤمن بالله فقد استمسك

(1) Hobza A - Question de droit international concernant les religions - R.C.A.D.I - martinus Nijhoff the hague - Tome 4 -1924 - p 378.

(2) سورة الأحزاب - الآية 72.

(3) سورة الكهف - الآية 29.

بالعروة الوثقى لا انفصام لها}[1]، أو قوله Y: {فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر}[2]. من هذه الآيات ندرك أن إرادة الله تعالى جعلت اختيار العقيدة مرتبطا بمشيئة الإنسان في حياته الدنيا، وهذا ما يثبت أن هذا الحق بل هذا الواجب أصيل راسخ غير قابل للتعديل والتبديل من خلال قانون أرضي سواء أدرك الإنسان الحكمة الإلهية من ورائه أو لم يدرك، ونقرأ قول الله تعالى: {إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا}[3].

وندرك كذلك من هذه الآيات، أن حرية اختيار الإنسان لعقيدته مرتبط بتوافر شرط ضروري لتكون هذه الحرية حقيقية غير موفية، وهو شرط الهداية، بمعنى البيان[4].

وهكذا جعل الإسلام أساس العقيدة والعمل حرية الاختيار، إذ لا تتفق طبيعة العقيدة كما لا يتفق تقويم العمل أو الابتلاء فيه، ثم الجزاء عليه عدلا مع الجبر والإكراه[5].

وبيان ذلك أن الإكراه في الدين لا يجوز للأمور التالية:

1 - للنص الصريح مثل قوله تعالى: {أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين}[6].

2 - الدنيا دار ابتلاء، ولا ابتلاء دون حرية واختيار.

3 - لتنافي الإكراه مع طبيعة العقيدة نفسها، من حيث كونها عنصرا نفسيا من المحال تكوين وتأسيس حقيقة نفسية بالإكراه، إذ الإسلام لا يشرع من الأحكام ما لا يستقيم مع طبائع الأشياء))[7].

---

(1) سورة البقرة - الآية 256.

(2) سورة الغاشية - الآية 21.

(3) سورة الإنسان - الآية 3.

(4) انظر على الخصوص:

- ((الفاسي)) علال - المرجع السابق - ص 251.

- ((شبيب)) نبيل - الأصالة في الطرح الإسلامي لقضية حقوق الإنسان - مجلة الإنسان - العدد 13 - السنة الثالثة - شوال 1415 - مارس 1995 - ص 65.

- ((صافي)) لؤي - المرجع السابق - ص 74 - 75.

(5) انظر على الخصوص:

- ((محمود عبد االغني)) المطالبة الدولية بإصلاح الضرر في القانون الدولي والشريعة الإسلامية - دار الطباعة الحديثة - القاهرة ت 1986 - ص 18.

- ((عفيفي)) مصطفى محمود - المرجع السابق - ص 86 - 89.

(6) سورة يونس - الآية 99.

(7) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع

4 ـ لاعتقاد الإسلام أن معاذير المخالفين قد أبليت لأنه أقام الحجة القاطعة، بل البالغة على الألوهية والوحدانية لقوله تعالى: { لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي}(1).

إذا كانت القاعدة في التشريع الإسلامي الدولي أن لا إكراه في الدين، فما هي ضمانات ذلك؟ ذلك ما أوضحه في الفرع الثاني.

الفرع الثاني: ضمانات حرية اختيار المعتقد.

كل اختيار يحمِّل صاحبه مسؤولية قراره يحتاج إلى توافر القدر الكافي من المعرفة للاختيار عن بينة. وهذا ما يزداد تثبيتا عبر مهمة التبليغ على عاتق الرسل والأنبياء وورثتهم والمعتقدين بهم، وعبر الأساليب العديدة الواردة في القرآن العظيم على الدعوة والحوار والإقناع، من توفير شروط ذلك كله امتثالا لقوله تعالى: {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين}(2). {ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون}(3). ويقول أيضا: {ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي وحميم}(4).

وعلى هذا الأساس فليس الاختلاف في الدين ـ في نظر التشريع الإسلامي الدولي ـ مما يوجب استباحة الحرمات، بل على العكس من ذلك يوجب الإسلام احترام الأديان والعقائد السماوية والإيمان بها وبمن جاء بها من الرسل جميعا، كما يوجب البر والقسط: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم}(5).

ومن ثَمَّ يتبين أن الإسلام يدعو إلى تغيير الفكر عن طريق الحوار واتباع الجدل القائم على الإقناع بالمنطق. فالإنسان الذي تصله الدعوة يجب عليه النظر ثم المعرفة فالاختيار، فإن هو أخلص في نظره ودراسته واهتدى فقد آمن، وإن لم يهتدِ فهو في حل من أي عتاب ما دام ينظر ويفكر ويحاول أن يصل، فلا إكراه في الدين لأن الدين قائم على الفكرِ والفكرُ حرٌّ. الدين لله

السابق ـ ص 116.

(1) سورة البقرة ـ الآية 256.

(2) سورة النحل ـ الآية 125.

(3) سورة العنكبوت ـ الآية 46.

(4) سورة فصلت ـ الآية 34.

(5) سورة الممتحنة ـ الآية 8.

والناس هم الفقراء إليه سبحانه، وإنما شرع الله سبحانه وتعالى الإيمان لهداية الخلق إلى ما فيه نفعهم وصلاحهم. ولقد بين لهم الخير وطريق الشر بيد أن هذه الحرية يقابلها مسؤولية، فمن اختار الضلال فعليه وزره ولا يلومن إلا نفسه (1).

وفي كل الأحوال فإن حقه في الكرامة الإنسانية والحرية التي تقتضيها مضمونٌ(2). ولكنه لا يصبح حرا بالمعنى الكامل إلا إذا أصبح مؤمنا بربه وبأنه مكلف، وليس لأحد أن يجبر أحدا بوسيلة ما من وسائل الإجبار أو الضغط على الإيمان بشيء لم يصل إليه بقلبه وعقله. والقرآن صريح في ذلك: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله}(3).

وهكذا، فإن حرية الإيمان مضمونة ليس لأحد أن ينال منها أو يتعرض لها بمحو أو إثبات لأنها تتعلق بوجدان الإنسان وضميره ومن المستحيل التحكم فيها.

وحرية الإيمان لا تتم طبعا إلا إذا ضمن للمؤمن بدين ممارسة شعائره وإظهار عبادته. ولكن هذه الحرية نفسها لا تتم إلا إذا حفظ المؤمن بكل دين حرية الآخرين في إيمانهم وفي ممارسة شعائرهم، ولم يحاول أن يضر بهم أو يفسد عليهم دينهم، فإذا فعل شيئا من ذلك فإنه ـ مع ضمان حرية إيمانه وشعائره ـ يؤخذ بما آذى به غيره (4).

إذا كانت الضمانات على هذه الدرجة من الأهمية، فما هي وسائل مقاومة الموانع التي تقف حجر عثرة أمام حرية المعتقد؟ ذلك ما أوضحه في الفرع الثالث.

الفرع الثالث: موانع حرية المعتقد ومقاومتها.

تشدد القرآن العظيم في مكافحة موانع حرية الاختيار بقوله تعالى: {ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين}(5). ((ثم يأتي الحظر الشامل لأسلوب الإكراه على عقيدة ما،

---

(1) ((الفاسي)) علال ـ المرجع السابق ـ ص 254.

(2) Le père De Riedmatten Henri - Le catholicisme et le développement du droit international - R.C.A.D.I - 1976 - Tome 3 - p132..

(3) سورة البقرة ـ الآية 193.

(4) ((الفاسي)) علال ـ المرجع السابق ـ ص 252.

(5) سورة يونس ـ الآية 99.

ولئن كان هذا الحظر شاملا لحالة دفع الناس إلى هدف سليم في الأصل هو الإيمان المنقذ من النار في دار البقاء، فهو أشد وأوجب من حالة دفع إلى الكفر دفعا))(1).

وعلى أي حال من الحالين فالإكراه محظور بقوله تعالى: {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي}(2).

فالآية دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال، والتمكين من النظر وبالاختيار.

وقد تقرر في صدر الإسلام قتال المشركين على الإسلام، وفي الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»(3)، ولا جائز أن تكون هذه الآية {لا إكراه} قد نزلت قبل ابتداء القتال كله. فالظاهر أن هذه الآية قد نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب إذ يمكن أن يدوم نزول السورة سنين، لاسيما وقد قيل بأن آخر سورة نزلت هي سورة النساء فنسخت حكم القتال على قبول الكافرين الإسلام، ودلت على الاقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام. ووضحه عمل النبي T وذلك حين خلصت بلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة وبعد دخول الناس في الدين أفواجا حين جاءت وفود العرب بعد الفتح.

فلما تم مراد الله من إنقاذ العرب من الشرك والرجوع بهم إلى ملة إبراهيم، ومن تخليص الكعبة من أرجاس المشركين، ومن تهيئة طائفة عظيمة لحمل هذا الدين وحماية بيضته وتبين هدى الإسلام، وزوال ما كان يحول دون أتباعه من المكابرة، وحقق الله سلامة بلاد العرب من الشرك كما وقع في خطبة حجة الوداع. لما تم ذلك كله أبطل الله القتال على الدين وأبقى القتال على توسيع سلطانه))(4). وبذلك قال: {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون}(5). وعلى هذا تكون

---

(1) ((محمد)) عياد جمال الدين - الإسلام وحرية العقيدة - مجلة الوعي الإسلامي - العدد 57 - السنة الخامسة نوفمبر 1969 - ص 51.

(2) سورة البقرة - الآية 256.

(3) الحديث أخرجه الإمام الترمذي - كتاب الإيمان - رقم 2532.

(4) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء الثالث - المرجع السابق - ص 26.

(5) سورة التوبة - الآية 29.

الآية ناسخة لما تقدم من آيات القتال من مثل قوله: {يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم}(1).

على أن الآيات النازلة قبلها أنواع ثلاثة:

النوع الأول: آيات أمرت بقتال الدفاع كقوله تعالى: {وقاتلوا لمشركين كافة كما يقاتلونكم كافة}(2)، وقوله: {الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله}(3)، وهذا قتال ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين.

النوع الثاني: آيات أمرت بقتال المشركين والكفار، ولم تُغَيَّ بغاية فيجوز أن يكون إطلاقها مقيدا بغاية آية {حتى يعطوا الجزية}، وحينئذ فلا تُعارض آية {لاَ إِكْرَاهَ}.

النوع الثالث: ما غُيِّيَ بغاية كقوله تعالى: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة}(4) فيتعين أن يكون منسوخا بهذه الآية(5).

والتعبير القرآني {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} يعني بكل وضوح أننا لا نكره أحدا على الخروج عن دينه، ولا يكرهنا أحد على الخروج من ديننا، فالحرية مضمونة بشرط ألاَّ يتعدى أحد على غيره، وإلا فيكون للمعتدَى عليه حق النضال في سبيل إرجاع الحرية لحدودها القانونية.

والإكراه لا يكون فقط بالضغط الجسماني المسلح، ولكن قد يكون بطرائق الإغراء المختلفة واستغلال نقط الضعف الإنسانية كالحاجة إلى القوت، فلا يعطي ذلك المحتاج إلا إذا فارق دينه.

ولقد أغرق المبشرون الأجانب في بلاد المسلمين ـ كالسودان، وإثيوبيا والسنغال وإرتريا.... ـ في الحيلة والتزوير حتى أخذوا يؤلفون كتبا باسم الإسلام ويدسون فيها ما يؤدي بصفة غير مباشرة إلى هدم العقيدة في نفس المسلم الذي لم يتحصن بعد بمعرفة دينه.

فإذا حاول المسلمون مقاومتهم بطرقٍ مَا اعتبروا ذلك مساسا بالحرية، مع أن ما يفعلونه تجاوز لكل حدود الحرية والكرامة(6).

---

(1) سورة التوبة الآية ـ 73.
(2) سورة التوبة الآية ـ 36.
(3) سورة البقرة الآية ـ 194.
(4) سورة البقرة الآية ـ 193.
(5) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 27.
(6) انظر: ((الفاسي)) علال ـ المرجع السابق ـ ص 252 - 253.

«وفي حرص الإسلام على ترك الناس وما يدينون ليس فيه ما يمنع الإسلام من منع استحداث أديان جديدة تتناقض مع الأديان السماوية»(1). كما أن من حقه منع التلاعب بالمعتقدات والتذبذب من عقيدة لأخرى حسب الأهواء والمنافع، ولذلك وضع عقوبة المرتد الذي يترك الإسلام إلى غيره.

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي قد رسم حدودا واضحة ومعالم بارزة لحرية المعتقد فكيف أمّن لها الحماية؟ ذلك ما أوضحه في المطلب التالي:

المطلب الثاني: تأصيل وسائل حرية المعتقد.

أشرت في فقرة سابقة من هذا البحث إلى أن الإسلام دين الواقعية فهو حين قرر حرية العقيدة لم يكتفِ بإعلان الحرية وإنما اتخذ لحمايتها طريقين:

1 ـ إلزام الناس أن يحترموا حق الغير في اعتقاد ما يشاء، وفي تركه يعمل طبقا لعقيدته، فليس لأحد أن يكره آخر على اعتناق عقيدة ما أو ترك أخرى. «ومن كان يعارض آخر في اعتقاده فعليه أن يقنعه بالحسنى، ويبين له وجه الخطأ فيما يعتقد، فإن قبل أن يغير عقيدته عن اقتناع فليس عليهما حرج، وإن لم يقبل فلا يجوز إكراهه ولا الضغط عليه ولا التأثير عليه بما يحمله على تغيير عقيدته وهو غير راضٍ. ويكفي صاحب العقيدة المضادة أنه أدى واجبه فبين الخطأ، وأرشد إلى الحق، ولم يقصر في إرشاد خصمه وهدايته إلى الصراط المستقيم»(2). واقرأ إن شئت هذه المعاني صريحة واضحة في قول الله لرسوله: {لا إكراه في الدين}(3)، وقوله: {ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين}(4)، وقوله: {فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر}(5)، و{وما على الرسول إلا البلاغ المبين}(6).

2 ـ لا يكتفي الإسلام بالتزام الفرد المسلم احترام حق الغير في معتقده، بل يصل إلى تثبيت هذه الدعامة في واقع التعامل بين البشر إلى

---

(1) «الخياط» عبد العزيز ـ حقوق الإنسان في الإسلام ـ مجلة آفاق الإسلام ـ العدد 2 ـ السنة الثانية ـ 1994 ـ ص 94.

(2) «عودة» عبد القادر ـ المرجع السابق ـ ص 31.

(3) سورة البقرة ـ الآية 256.

(4) سورة يونس ـ الآية 99.

(5) سورة الغاشية ـ الآية 21 -22.

(6) سورة النور ـ الآية 54.

الذروة الخليقة به، إذ يفرض الإسلام على المسلم أن يكون على استعداد لبذل روحه وماله في القتال دفاعا عن حرية العقيدة لرفع القيود والعراقيل التي يفرضها البشر في وجه ممارستهم هذا الحق الأصيل» (1). فذلك مما يعنيه تشريع الجهاد بموجب قوله تعالى: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين} (2)، وقوله {وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون} (3) كي تزول سائر السدود في وجه شروط البيان الكافي باعتباره أساس حرية المشيئة الفردية في اختيار العقيدة، وآنذاك فقط تسري على أرض الواقع القاعدة الإسلامية الأساسية الجامعة لدعامة حرية الاختيار وحضر موانعه وتوفير شروطه ومكافحة من يمنعها، ثم بيان المسؤولية المترتبة على الاختيار: {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم} (4).

فإذا عجز عن حماية نفسه تحتّم عليه أن يهاجر من هذه الدولة التي لا تحترم فيها عقيدته إلى بلد آخر يحترم أهله هذه العقيدة، ويمكنه فيه من إعلان ما يعتقد فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه قبل أن يظلمه غيره، وارتكب إثما عظيما وحقت عليه كلمة العذاب.

أما إذا كان عاجزا عن الهجرة فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وهاهو القرآن العظيم ينص صراحة على ذلك في قوله تعالى: {إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا، إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا} (5).

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي قد وفر الحماية اللازمة لحرية المعتقد فما هو الداعي لكل هذا؟ ذلك ما أوضحه في المطلب التالي:

المطلب الثالث: حرية المعتقد وسيلة للتواصل بين الأمم (*).

---

(1) «عودة» عبد القادر ـ المرجع السابق ـ ص 65.

(2) سورة البقرة ـ الآية 193.

(3) سورة التوبة ـ الآية 12.

(4) سورة البقرة ـ الآية 256.

(5) سورة النساء ـ الآية 97 ـ 98.

(*) يبدو ـ فعلا ـ أن الإيمان بالله {فطرة الله التي فطر الناس عليها} هو العامل الحاسم على توحيد وجمع النوع الإنساني، خلافا للعناصر الأخرى المعروفة في توحيد الجماعات البشرية

أرسى الإسلام حرية المعتقد حتى لا يكون الاختلاف فيه عقبة في سبيل سياسة الإسلام الإصلاحية في العالم والعدل الدولي.

فإذا كانت وحدة جوهر الفطرة الإنسانية تستلزم الاستواء من حيث الاعتبار الإنساني، فإنها تستلزم أيضا الاستواء في أصل طاقاتها ضرورة وواقعا بحكم الخلق والتكوين، غير أن التفاوت بين الناس في مدى تنميتها وتوجيهها وحسن استخدامها وفق تعاليم الشرع الحنيف، وهذا من كسب الإنسان وبه يتعلق التكليف والابتلاء والمسؤولية والجزاء وهو معيار التفاضل.

على أن الإسلام بحكم واقعيته رأى أن توحيد الناس على معتقد أمر محال لقوله تعالى: {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ}(1)، وقوله عز وجل: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا}(2)، وقوله جل وعلا: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنْ الْجَاهِلِينَ}(3).

وعلى هذا، فإنه أرسى ركنا آخر من أركان التشريع الإسلامي الدولي ـ فضلا عن العدل المطلق والمساواة ـ من شأنه أن يبلغه غايته، وهو حرية الدين حتى لا يكون الإكراه في الدين أو الاختلاف فيه عقبة في سبيل تحقيق غايته التشريعية من الصلاح والإصلاح العالمي(4)، لقوله تعالى: {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ}(5). واعتقادا من الإسلام أيضا أن الإكراه ـ في الواقع ـ لا يؤسس عقيدة، إذ لا وزن لعقيدة ما ـ في نظر التشريع الإسلامي الدولي ـ إذا كانت تقليدا أو ناشئة عن إكراه إذ لا اثر لها واقعا أو عملا إلا أن تقوم على التفكير الحر (6).

((اللغة، التراث، العرق...الخ)) فالإيمان بالله عامل مشترك بين الناس جميعا، يتجاوز الحدود الضيقة المصطنعة بين أبناء الإنسانية.

(1) سورة يوسف ـ الآية 103.

(2) سورة يونس ـ الآية 99.

(3) سورة الأنعام ـ الآية 35.

(4) ((الدريني)) محمد فتحي ـ العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 28.

(5) سورة البقرة ـ الآية 256.

(6) ((الدريني)) محمد فتحي ـ العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 28 ـ 29.

لم يجعل الإسلام إذاً - الاختلاف في الدين عقبة تحول دون ذلك ذهابا منه إلى أن توحيد الناس عقيدةً أمر محال بحكم سنة الابتلاء: {وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ}(1). ومن هنا أقر التشريع الإسلامي حرية العقيدة والعبادة قال تعالى: {لا إكراه في الدين}، بل دافع عنها وقاتل من أجلها لقوله سبحانه وتعالى: {ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض}(2)، وهذا من واقعية الإسلام: ((ولكنه حارب - في الوقت نفسه - الوثنية والإلحاد والظلم صونا لقيم الوحي الإلهي وتحصينا للحياة الإنسانية من أن تتهافت وتنهار وهو مطلب فطري قبل أن يكون مقتضى للعقل والصالح الإنساني العام))(3).

إذن توحيد الناس معتقدا أمر محال، ولكن توحيدهم حكما وعدلا أمر ممكن إذ ليس بعد العدل إلا الظلم وهو عدو الإنسانية الأول(*) الذي لا يستقيم أمرها معه بداهة بل يؤول إلى فراغ عقائدي تضيع معه القيم والفضائل، بل تفوت القيمة العليا من الوجود الإنساني على وجه هذه الأرض، من إقامة الحياة الإنسانية الفاضلة بكل قيمها وفضائلها وعمران الدنيا، وإقامة نظامها على الحق والعدل الشامل المسيطر في ظل من العبودية لله تعالى. وهذا هو العمل الصالح الذي هو غاية الوجود الإنساني، ومادة الابتلاء لقوله تعالى: {تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا}(4). وتتحكم المادية التي تولد قوى الشر وتقوم الحياة حينئذ على مصلحة الأقوى وما يتبع ذلك من الظلم والقهر والبغي والمطامع وسفك الدماء والتدمير وهو ما أفضت إليه العلمانية (5)

(1) سورة هود - الآية 118 - 119.
(2) سورة البقرة - الآية 251.
(3) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص 36.
(*) لا يزال كثير من الشعوب والأمم في الأرض - دول العالم الثالث - تعاني القهر والتسلط والظلم بغيا وعتوا وفسادا من قبل القوي. والاستعمار مَهْمَا اتخذ من الأشكال والصور لا يعدو كونه بغيا وعدوانا وفسادا في الأرض وهو محرم بالنص لقوله تعالى: {ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}، ولقوله تعالى: {قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن}، ولقوله: {ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين} ولقوله: {وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي}.
(4) سورة الملك - الآية 1 - 2.
(5) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص 37.

حين انسلخت عن الدين والفضائل، فكان الإسلام أقوى منطقا وأسدى حكما وأرسخ دعائمَ وأقرب إلى مقتضى الفطرة بتحقيق التوازن والتكامل بين عنصريها، وأحفظ للحق والعدل الشامل بقدرته على التوفيق بين العلمانية والدين والفضائل دون عنت أو استكراه.

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي قد أقر حرية المعتقد ووفر لها ما يلزمها من الحماية حتى لا تقف حجرة عثرة أما التعاون والتواصل الحضاري، فهل يحق للشعوب المسلمة أن تكره الناس على الإسلام؟ ذلك ما أوضحه في المطلب التالي:

المطلب الرابع: عدم إكراه الناس على الإسلام.

من الأخطاء الشائعة عند غير المسلمين اليوم هو الزعم بأن الشعوب الإسلامية يباح لها ـ بل يجب عليها ـ امتثالا لتشريعها الدولي أن تحمل السلاح لإكراه الناس على الإسلام، وسحق الشعوب الأخرى التي لا تعتنق هذا الدين!

لئن كان هذا الرأي حقا، لقد وجب أن تمحى كلمة تشريع دولي من الشريعة الإسلامية إذ لا يبقى لها فيه مدلول تشير إليه، ولا يبقى لغير المسلمين أمامه حق يطالبون فيه بحرياتهم ولا بحياتهم. ولكن الرجوع إلى نصوص القرآن العظيم ـ كما سبق وأن أشرت ـ يكشف لنا عن الحقيقة التي تخالف هذا الزعم. فالقرآن العظيم لا يكتفي بأن يحظر حظرا أدبيا على كل محاولة لإكراه الناس على الإيمان(1)، بل يقرر أنه من المستحيل وقوعا أن يسيطر على العالم دين واحد: {ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم}(2).

ألا تكون محاولة فرض عقيدة واحدة على الناس ـ والحالة هذه ـ ضربا من التناقض والاستحالة الظاهرة؟. إن القرآن العظيم لم يفته أن يبرز ما في هذه الغاية الطموحة من غرور خداع، وذلك حين يقول: {ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا}(3).

ومن هنا نرى كتاب الله المطهر يحدد رسالة نبيه بأصدق ما يكون من العبارات الحاضرة ومبينا أن مهمته إنما هي الموعظة والتذكير: {فذكر إنما أنت مذكر

(1) سورة البقرة ـ الآية 256.
(2) سورة هود ـ الآية 118 -119.
(3) سورة يونس ـ الآية 99.

لست عليهم بمسيطر}(1). بل إن مهمة الدعوة السلمية نفسها لم يتركها القرآن حتى رسم حدودها وطريقتها، وأوجب أن تؤدَّى بأكرم أسلوب، وألطف الوسائل: {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن}(2)، {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم}(3)، {ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم}(4).

ورب قائل يقول لنا: سلمنا أن كل إكراه ديني يجب أن يستبعد من أصل التشريع الإسلامي الدولي، فما الذي يمنع أن يكون من بين هذه الأهداف فكرة الفتح والتوسع التي يكون المسلمون قد دفعوا إليها بسبب من الأسباب الأخرى، كدعاية الثروة الاقتصادية أو الاستعلاء السياسي...الخ؟(5).

فلندع القرآن الكريم يقدم لنا الجواب عن هذا السؤال، وهاهو ذا يقول: {تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا}(6). وهكذا يقضي القرآن العظيم بجرة قلم على تلك الروح الاستعمارية الجبارة، وبوجه عام على تلك النزعة المادية المتطرفة التي انتشرت وبائيا في عصرنا هذا، والتي هي المنبع الأول لكل ما نشكو منه الآن(*).

والحقيقة أن الأهمية التي يكتسبها مبدأ حرية المعتقد تبقى محدودة ما لم يكملها مبدأ آخر هو التسامح الديني، وهو ما أعالجه في المبحث الثالث.

المبحث الثالث: التسامح الديني.

أريد بالتسامح الديني في هذا المبحث، إبداء السماحة مع المخالفين في الدين . وهو لفظ اصطلح عليه العلماء الباحثون في الأديان من المتأخرين، أخذا من الحديث الشريف: «بعثت بالحنيفية السمحة»(7).

---

(1) سورة الغاشية ـ الآية 21 ـ 22.
(2) سورة النحل ـ الآية 125.
(3)سورة الأنعام ـ الآية 108.
(4)سورة العنكبوت ـ الآية 46.
(5) ((دراز)) ـ القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص 4 ـ 5.
(6)سورة القصص ـ الآية 83.
(*) قارن هذا الكلام بمشاعر الكراهية التي يجاهر بها غير المسلمين على الإسلام وأهله في:
Nys Ernest - op cit - p 143
(7) ((الألباني)) ناصر الدين ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة ـ حديث رقم 2924.

ولتوضيح هذا الأساس من أسس التشريع الإسلامي الدولي فإني فضلت تقسيمه إلى أربعة مطالب:

تناولت في **الأول** مفهومه.

وخصصت **الثاني** لأسسه.

وتناولت في **الثالث** مظاهره.

وعالجت في **الرابع** ارتباطه بالعدل.

المطلب الأول مفهوم التسامح الديني.

إن البحث عن تسامح الإسلام لَمِنْ أهم المباحث للناظر في حقائق هذا الدين القويم، فإن كثيرا من العلماء والمفكرين من المسلمين وغيرهم لا يتصور معنى سماحة الإسلام حق تصورها، وربما اعتقدوا أنها غير موجودة في الإسلام، وربما اعتقد مثبتوها أحوالا تزيد في حقيقتها أو تنقصها عما هي عليه.

ولقد نجد بعض العذر لهؤلاء في هذا الخطأ المختلف، لأنهم قد يشاهدون من أحوال عامة المسلمين في كثير من عصور التاريخ ما يكون صورة يجعلونها حقيقة للتاريخ فيخالفون بذلك صورة حقيقة ماثلة في الخارج قائمة عليها شواهدها. على أن بعضا من المسلمين قد حملهم على تناسي التسامح الإسلامي ما يلاقيهم به بعض أهل الملل الأخرى من صلابة المعاملة وسوء الطوية وتبييت الشر وتربص الدوائر، واستغلال ما للمسلمين من تسامح لتحصيل فوائدهم، وإدخال الرزايا على المسلمين مما يبعث المسلمين على أخذ الحذر والمعاملة بالمثل طيلة القرون (1).

على أن هذه المعاملة قد لقيها المسلمون في كل العصور في وقت ظهور الدين، فلم يكن ذلك حائلا بين المسلمين وبين تخلقهم بخلق التسامح واكتساب فضائله، مع العلم بما ينالهم من جرائه من متاعب الحذر، فإن محاسن الخلال لا يشينها ما قد يضيع من المنافع وعلى المتخلق بالفضائل أن لا ينبذها لذلك، ولكن أن يأخذ الحيطة لدفع مكارهها.

لأجل هذا أرى حقا عليّ أن أفيض في بيان معنى التسامح الإسلامي، ومواقعه والتكثير من شواهده وشواهد أضداده حتى ينجلي واضحا بينا لا يقبل تحريفا لمعناه ولا شكا في مغزاه(2).

---

(1) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر 1982 ـ الطبعة الثانية ـ ص 226 - 227.

(2)المرجع نفسه ـ ص 227.

إن فرط حب المتدين دينه يثير فيه غيرة عليه هي الباعثة على كراهية من يخالفه فذلك يدعو أهل الدين إلى الرغبة في تكثير سواد أتباعه، وإلى مناوءة من يأبى من متابعته لاسيما إذا ضم أولئك الأباة إلى إبايتهم التنديد على الذين يدعون إليه، فاللائم على المحبوب بغيض للملوم كما قال أبو الطيب. فلذلك كان أهل الأديان منذ عرف التاريخ يجعلون الدين جامعة ومانعة، أي كما يجعلونه جامعا للمتدينين به في المودة وحسن المعاشرة والعصبية، كذلك يجعلونه مانعا من الامتزاج والمعاشرة والمودة مع المتدينين بغير دينهم، ثم تشب بينهم بحكم التولد والتدرج صدف الكراهية ثم الغلظة، ثم البطش بأولئك المخلفين وشواهد التاريخ على ذلك كثيرة. لذلك كانت الأمم المتدينة إذا غلبت أمة تدين بغير دينها جعلت أول ما يحمل عليه الغالب المغلوب أن يصده عن دينه، وأن يعبث بشعائره من هدم معابد، وإحراق كتب، وتقتيل وتمثيل كما فعل الآشوريون باليهود(1).

وكما فعل الرومان باليهود أيضا، وكما فعلت الحبشة حين جاؤوا لهدم الكعبة بمكة في عام الفيل(2). وكما قص الله تعالى في قصة أصحاب الأخدود وهم من أهل اليمن المتهودين بنصارى نجران(3).

أما الغلظة في معاملة المتدينين بالدين المخالف إذا وقعوا تحت حكم المخالفين فشواهدها في تاريخ الأديان كثيرة، فقد نص القرآن العظيم في خبر موسى(4): {وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله}(5). وإن قريشا لم يحتملوا مشاهدة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتآمروا وبعثوا سفيههم فوضع على ظهره حين سجوده سلى(*) جزور(6).

---

(1) انظر على الخصوص: - ((محمصاني)) صبحي - المرجع السابق - ص 62.
- ((الصالح)) صبحي - النظم الإسلامية - ص 26 وما بعدها.

(2) انظر: ((السهيلي)) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد - الجزء الأول - المرجع السابق - ص 64 وما بعدها.

(3) ((ابن الجوزي)) أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد - زاد المسير في علم التفسير - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الرابعة 1987 - ص 74 وما بعدها.

(4) انظر: ((الرازي)) فخر الدين - التفسير الكبير - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - بدون تاريخ - المجلد 14 - ص 50 - 51.

(5) سورة غافر - الآية 28.

(*) السلى: الجلدة التي يكون فيها الجنين من الحيوان. والجزور: الناقة التي جزرت أي نحرت.

(6) لمزيد من الاطلاع حول موقف فرعون مع سحرته انظر على الخصوص: ((الرازي)) فخر الدين - التفسير الكبير - الجزء الرابع عشر - المرجع السابق - ص 50 - 51.

وتعرضوا لأبي بكر الصديق رضي الله عنه ((فمنعوه الجهر بقراءة القرآن حتى هم بالخروج من مكة قاصدا بلاد الحبشة))[1].

وهذا السلوك في المعاملة لم يكن خاصا بأهل الأديان الضالة، بل جاءت به تعاليم بعض الأديان السماوية لحكمة ناظرة إلى قصور أخلاق متبعي تلك الأديان أو عدم استكمال أخلاقهم.

أما الإسلام فمع ما دعا إليه أتباعه من جعله الدين هو الجامعة العظمى التي تضمحل أمامها سائر الجامعات إذا خالفتها، فهو لم يجعل تلك الجامعة سببا للاعتداء على غير الداخل فيها، ولا لهضم حقوقه في الحياة وإجراء الأحكام فجعل التسامح من أصول نظامه))[2].

إن التسامح في الإسلام وليد صلاح التفكير ومكارم الأخلاق اللذين هما من أصول النظام الدولي الإسلامي. وإن الفكر الصحيح السليم من التأثيرات الباطلة ومن العوائد المعوجة يسوق صاحبه إلى العقائد الحقة، ثم هو يكسب صاحبه الثقة بعقيدته والأمن عليها من أن يزلزلها مخالف. فهو من هذه الجهة قليل الحذر من المخالف في العقيدة لا يشمئز من وجوده ولا يقف شَعْرُهُ من سماعه، بيد أنه ربما أحس من خلال مخالفه بإحساس يضيق به صدره، وتمتلئ منه نفسه تعجبا من قلة اهتداء المخالفين إلى العقيدة الحقة، وكيف يغيب عليهم ما يبدو له هو واضحا بيِّنا. فههنا يجيء عمل مكارم الخلاق فيكون من النشأة على مكارم الأخلاق معدل لذلك الحرج وشارح لذلك الصدر الضيق حتى يتدرب على تلقي مخالفات المخالفين بنفس مطمئنة، وصدر رحب ووجه طلق لإقامة الحجة والهدي إلى المحبة دون ضجر ولا سآمة [3]. وقد جاءت وصايا الإسلام مثيرة لهذين الأصلين في نفوس أتباعه، فأما إثارة أصل الثقة بصحة العقيدة دون التفات لعقيدة الغير فبمثل قوله: {إنك على الحق المبين، إنك لا تسمع الموتى ولا تسمه الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين وما أنت بهادي العمي عن

---

(1) ابن إسحاق ـ المرجع السابق ـ ص 122 ـ 123.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 281. و((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 228. و((المودودي)) أبو الأعلى ـ التسامح في الإسلام ـ مجلة الأزهر ـ الجزء العاشر ـ السنة 48 ـ ديسمبر 1976 ـ ص 1580 ـ 1587.

(3) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 229.

ضلالتهم}(1)، وقوله: {يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم}(2).

ولقد كان لِمَا في عقيدة الإسلام من تصديق أنبياء بني إسرائيل أثر بين في التسامح مع أهل الكتاب، ففي جميع ما أثاره الإسلام في نفوس المسلمين عذر يعذرون به المخالفين في الدين.

وأما إثارة أصل مكارم الأخلاق فبمثل قوله تعالى: {لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين}(3) وقوله: {فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا}(4) وقوله: {فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لو أنزل عليه كنز، أو جاء معه ملك، إنما أنت نذير}(5). و«إن إثارة هذا الأصل في النفوس توسع ذلك العذر»(6).

ولذلك يحق لي أن أقول إن التسامح من خصائص التشريع الإسلامي الدولي، وهو أشهر مميزاته، وإنه من النعم التي أنعم بها على أصدقائه وأعدائه، وأدل حجة على رحمة الرسالة المقررة بقوله تعالى: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}(7).

إذا اعتبرنا التسامح خاصية من خصائص التشريع الإسلامي، فما هي أسسه؟ ذلك ما أوضحه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: أسس التسامح.

لقد أسس الإسلام للتسامح أسسا راسخة، وعقد له مواثيق متينة وفصل فصلا مبينا بيّن واجب المسلمين بعضهم مع بعض في تضامنهم وتوادهم من جهة ما يجمعهم من الجامعة الإسلامية، وبيّن حسن معاملتهم

(1) سورة النمل ـ الآية 81..
(2) سورة المائدة ـ الآية 105.
(3) سورة الشعراء ـ الآية 3.
(4) سورة الكهف ـ الآية 6.
(5) سورة هود ـ الآية 12.
(6) «أبو سلميان» عبد الحميد أحمد ـ النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية ـ اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية الإسلامية ـ عربه وعلق عليه ناصر الدين المرشد البريك ـ مطابع الفرزدق التجارية ـ الرياض ـ الطبعة الأولى ـ 1993 ـ ص 113 ـ 115. و«ابن عاشور» محمد الطاهر ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 229.
(7) سورة الأنبياء ـ الآية 107.

مع من تقتضي الأحوال مخالطتهم من أهل الملل الأخرى. وقاعدة هذه الأسس هي القاعدة الفكرية النفسية، وتلك هي أن القرآن العظيم وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في مناسبات يعلم المسلمين أن الاختلاف ضروري في جِبِلَّةِ البشر وأنه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة.

وهذا المبدأ إذا تَخَلَّق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظرا إلى تفكير جِبِلِّي تتفاوت فيه المدارك إصابة وخطأ، لا نظرة إلى أمر عدواني مثير للغضب، قال تعالى: {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم}(1). وقال: {وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}(2)، وقال: {ولكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر، وادع إلى ربك، إنك لعلى هدى مستقيم، وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون}(3).

((فهذا أساس خلقي عظيم، وهو أن يكون المسلم يضع الأشياء مواضعها ويحكم لها بأوصافها، ولا يكون مندفعا إلى جميع العوارض التي تعرض له بإحساس ودافع متحد لا تستطيع مخالفته))(4).

أما الأساس الثاني فهو التعاون، فقد دعا الإسلام كما رأينا إلى الوحدة في دين الفطرة وأرى الناس محاسنها، ولكنه لم يدع أتباعه إلى مناوءة من أعرض عن الدخول في تلك الوحدة واختار لنفسه الحالة الصحيحة (5).

وبقية أسس التسامح حاصلة بوصايا الإسلام، بحسن معاملة المخالفين في الدين ليذهب من الإحساس الذي ينشأ عن المخالفة، حتى لا يتجاوز اعتقاد المسلم كمال حاله إلى أن يكون عدوا وحنقا ومبغضا لأهل الأديان من جهة المخالفين في الدين.

---

(1) سورة هود ـ الآية 118 ـ 119.
(2) سورة الكهف ـ الآية 29.
(3) سورة الحج ـ الآية 34.
(4) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 281.
(5) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 230.

إذا كان الاختلاف، والتعاون، وحسن المعاملة هي من أهم أسس التسامح في الإسلام، فما هي مظاهره؟ ذلك ما أوضحه في المطلب التالي:

المطلب الثالث: مظاهرالتسامح.

إن التسامح يظهر مفعوله في المواقع التي هي مظنة ظهور ضده أعني التعصب. وقد كان للتعصب في الدين مظهران: أحدهما وهو أقواهما، المعاملات التي تعرض عند الانفعالات الناشئة عن التحالف الديني، مثلما يحدث بين فريقين مختلفين في الدين في حالة تلبس أحدهما بمزاولة رسومه الدينية التي تضاد معتقد الفريق الآخر مضادة قوية أو ضعيفة، فالقوية مثلما يحدث بين الهندوس ومسلمي الهند من المقارعات في حفلات الأعياد، لاسيما في حال ذبح القرابين من البقر، والضعيفة مثل ما يحدث عند مشاهدة إجراء رسوم المخالفين في الدين من غضب المشاهدين كما وقع يوم أحد إذا قال أبو سفيان: ((اعل هبل)) فقال المسلمون: ((الله أعلى وأجل))(1).

والمظهر الثاني في المعاملات الدنيوية التي لا علاقة لها بالانفعالات الدينية، وهي المعاملات التي تعرض بين فريقين مختلفين في الدين متجاورين في مكان، ((مثل ما عرض من المعاملة بين المسلمين واليهود في المدينة وما حولها))(2).

والمعاملة بين المسلمين والنصارى في قبائل العرب الذين أسلم بعضهم وبقي بعضهم على النصرانية مثل تغلب وطيّئ(3). فإذا عرضنا تسامح الإسلام مع المخالفين في الدين رأينا تسامحا في المظهرين كليهما(4).

أما في المظهر الأول: وهو المعاملات العارضة عند الانفعالات، فوصايا القرآن المسلمين بالإغضاء عند مشاهدة مزاولة المخالفين في الدين لرسوم أديانهم، قال الله تعالى: {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم، كذلك زينا لكل أمة عملهم، ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون}(5). وفي حديث لطم المسلم اليهودي حين قال: ((والذي اصطفى

---

(1) ((السهيلي)) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد - المرجع السابق - الجزء الثالث - ص 170.

(2) ((حميد الله)) محمد - مجموعة الوثائق السياسية - المرجع السابق - ص 39 وما بعدها.

(3) المرجع نفسه - ص 131 وما بعدها.

(4) حول هذا المعنى انظر: Hobza A - op cit - p 375 et Nys Ernest - op cit - p 124 - 126

(5) سورة الأنعام - الآية 108.

موسى على العالمين))، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه ذلك قال: «لا تخيروني على موسى» وفي رواية: «لا تخيروا بين الأنبياء»(1).

والمقصد من ذلك، هو النهي عن التظاهر بذلك بين ظهراني اليهود حرصا على استبقاء حسن المعاشرة وتجنبا لحوادث العصبية، فمورد ذلك الحديث تأسيس للتسامح الإسلامي.

وأما في المظهر الثاني: مظهر المعاملات الدنيوية البحتة فقد أمر الإسلام بالتسامح في مختلف أحوال المخالطة، ومن المخالطة العائلية التي في قوله تعالى: {ووصينا الإنسان بوالديه حسنا، وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما، إلي مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون}(2)، وللآية نظائر.

ولقد أباح للمسلمين المصاهرة مع أهل الكتاب لكون الخلاف بينهم في العقيدة أضعف من الذي بين المسلمين وبين المشركين، وكذلك في معاملات الصحبة مع المخالفين في الدين قال تعالى: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين}(3). قال ابن عباس: ((وتقسطوا إليهم أي بالصلة وغيرها))(4).

وقد ذكر الإمام فخر الدين الرازي وغيره: ((أن قول الجمهور في هذه الآية باقية الحكم غير منسوخة))(5).

والصحيح كما يقول الإمام الطاهر بن عاشور: ((أنها غير منسوخة، وقد احتج بها إسماعيل بن إسحاق احتجاج ما ليس بمنسوخ وهو من أعظم علماء المسلمين))(6).

قال ابن العربي في قوله تعالى: {وتقسطوا إليهم}، ((أي تعطوهم قسطا من أموالكم، وليس يريد به العدل، فإن العدل واجب فيمن قاتل وفيمن لم يقاتل))(1).

---

(1) صحيح البخاري ـ حديث رقم 2412، ومسلم ـ الحديث 2374 من حديث أبي سعيد الخدري.
(2) سورة العنكبوت ـ الآية 8.
(3) سورة الممتحنة ـ الآية 8.
(4) ((الرازي)) فخر الدين ـ التفسير الكبير ـ المجلد 15 ـ المرجع السابق ـ ص 263.
(5) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ المجلد 28 ـ المرجع السابق ـ ص 151.
(6) ((ابن العربي)) أبو بكر محمد بن عبد الله ـ أحكام القرآن ـ دار الفكر ـ بيروت ـ 1974 ـ المجلد 4 ـ ص 1785 ـ 1786.

ومما يروى أن إسماعيل القاضي دخل عليه ذمي فأكرمه، فوجد عليه الحاضرون فتَلاَ هذه الآية عليهم.

أشار ابن العربي إلى ما ذكره عياض في المدارك أن القاضي إسماعيل بن إسحاق دخل عليه الوزير عبدون بن صاعد الأنصاري وزير المعتضد بالله العباسي فقام له ورحب به، فرأى إنكار الشهود ذلك، فلما خرج الوزير قال إسماعيل: قد علمت إنكاركم وقد قال الله تعالى: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في...وتقسطوا إليهم}، وهذا من البر(2).

وقال ابن الفرس في أحكام القرآن: ((في هذه الآية دليل على جواز الصدقة على أهل الذمة دون أهل الحرب))(3).

ولقد مازج المسلمون أمما مختلفة الأديان دخلوا تحت سلطانهم، من نصارى العرب ومجوس الفرس، ويعاقبة القبط، وصائبة العراق ويهود...الخ. فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل به العشير عشيره(*) فتعلموا منهم وعلموهم وترجموا كتب علومهم وجعلوا لهم الحرية في إقامة رسومهم واستبقوا لهم عوائدهم المتولدة من أديانهم، وربما شاركوهم في كثير منها بعنوان عوائد. كما كان عملهم في عيد النور، وعيد الغمس في مصر(4).

ومما نقلته كتب التاريخ والسير من مظاهر التسامح كتاب حبيب بن مسلمة لنصارى أهل دبيل ومجوسها ويهودها شاهدهم وغائبهم الذي يقول فيه: ((إني أمّنتكم على أنفسكم، وأموالكم، وكنائسكم، وبِيَعِكُم،

---

(1) ((ابن العربي)) أبو بكر محمد بن عبد الله ـ أحكام القرآن ـ المرجع السابق ـ ص1785 -1786.

(2) نقلا عن ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 232.

(3) نقلا عن المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(*) ومما نقله Nys Ernest من صور تسامح الإسلام في إسبانيا ما يلي:

«L'illustre renan n'exagère pas quand il montre comment le goût de la science et de belles choses avait établi au siècle dans ce coin privilégie du monde l'Andalousie, une tolérance dans les temps modernes peuvent être offrir un exemple. chrétiens, juifs, musulmans parlaient la même langue, chantaient les mêmes poésies, participaient aux mêmes études littéraire et scientifique, toutes les barrières qui séparent les hommes étaient tombées, tous travaillent d'un même accord à l'oeuvre de la civilisation commune». op cit - p 124 - 125.

(4) لمزيد من الاطلاع انظر: Ahmed Rachid - op cit - p 406.

وسور مدينتكم فأنتم آمنون وعلينا الوفاء لكم بالعهد ما وفيتم)) (1). ومما جاء في رسالتهم إلى حبيب بن مسلمة: ((أنهم أحبوا سلم المسلمين)) (2).

إذا كانت مظاهر التسامح في الإسلام عديدة ومتنوعة، فما هو وجه اتصال التسامح بمبدأ العدل؟ ذلك ما أوضحه في المطلب التالي:

المطلب الرابع: ارتباط التسامح بمبدأ العدل.

وأساس العدل في الإسلام فيما يتعلق بالتسامح أنه تشريع لا يقوم على الفصل والتمييز بين العباد في المعاملات، بل تحكمهم قاعدة استقرت في الفقه والتشريع الإسلامي تقضي بأن ((لهم ما لنا وعليهم ما علينا)) (3).

هذه المساواة في الحكم هي أساس العدل، وضمان هذه المساواة شرع مقرر فصدقت بذلك القضية التي أعلنها الرسول صلى الله عليه وسلم على المجتمع البشري كله: «بعثت بالحنفية السمحة» (4).

وقد أمعن الإسلام في كفالة حرية الاعتقاد والعبادة بما أباح لغير المسلم من أن يمارس دينه في دور عبادته من الكنائس والبيَع، بل قد تولى حمايتها والدفاع عنها. كما تولى رعاية رجال الدين، والنساء، والشيوخ، والضعفاء والولدان منهم. وهذه الحماية لأنفسهم وأموالهم، وأعراضهم، ومعتقداتهم وشعائر عباداتهم، يؤكد هذا ما جاء في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم لأهل نجران (5).

وقد سار الخلفاء الراشدون على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن، إذ جاء في عهد عمر بن الخطاب τ لأهل بيت المقدس "إيلياء":

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان:

---

(1) ((البلاذري)) أبو الحسن ـ المرجع السابق ـ ص 204.
(2) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(3) ((الشيباني)) محمد بن الحسن ـ شرح السير الكبير ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 350، والإمام الكاساني ـ بدائع الصنائع ـ الجزء السابع ـ المرجع السابق ـ ص 111.
(4) ((الألباني)) ناصر الدين ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة ـ حديث رقم 2924.
(5) ((حميد الله)) محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية ـ ص 139 وما بعدها.

أعطاهم أمانا لأنفسهم ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها. أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صلبيهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعهم وصلبانهم، فإنهم آمنون على بيعهم وعلى صلبانهم حتى يبلغوا مأمنهم. ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم.

وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية))(1).

وهذا العهد المستمد من تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم إذ يقول: «ألا من ظلم معاهدا(*) أو كلفه فوق طاقته، أو انتقصه أو أخذ شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة»(2).

ولهذا من الخطأ البيّن، الظن بأن منشأ هذا التسامح في التشريع الإسلامي الدولي هو الممالأة والمجاراة للمخالف تقربا إليه وزلفى، مما ينبئ عن التفريط في الدين وعما يكون قرينه على ضعف الغيرة عليه، أو على الاستهانة إذ قد ظهر أن منشأ التسامح هو مبدأ العدل المطلق في الإسلام فضلا عن توجيه القرآن العظيم نفسه العقول إلى أن يستقيم تفكيرها لتدرك استناد هذا الدين إلى الحق المبين الذي يورّثه الثقة الراسخة اعتقادا منه أن لو استقام الفكر وخلصت النفوس من الأهواء والرواسب، وسائر المخلفات الموروثة لأمكنها أن تستضيء بنور الحق عن قناعة ورضا، إذ قد أبليت معاذير المخالف بما نصب الإسلام من دلائل تتجلى في مظاهر إبداع الخلق الإلهي في الإنسان والكون، بل وفي قضائه اللانهائي (3)، لقوله تعالى: {قد

---

(1) المرجع نفسه - ص 380.

(*) قارن بين هذه السياسة الحكيمة، وسياسة الدول الكبيرة اليوم حيث مبادئ الحرية والمساواة والإخاء التي نادى بها فلاسفتها حكر عليهم فقط، لا تعرفها الشعوب الأخرى، بلا وازع من دين أو ضمير وتحت ستار من مبررات مختلفة.

(2) ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم - المرجع السابق - ص 19.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص 291 - 292.

تبين الرشد من الغي}(1)، وقوله سبحانه: {سنريهم آياتنا في الآفاق}(2)، وقوله: {إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس...}(3).

هذا، ومن واقعية الإسلام باعتباره دولة ذات رسالة عالمية هي مسؤولة عن تبليغها للناس كافة، أنه قدر أن أمما شتى ستنطوي تحت لوائه.

غير أنه نظرا للتفاوت في المدارك وعملا بمبدأ حرية العقيدة سيكون منهم المؤمن والمخالف حتما، لذا أقام التشريع الإسلامي الدولي التعايش والتعامل بينهما على أساس البر والقسط من جانب المسلم تجاه المخالف شريطة ألا يكون من الأعداء المحاربين أو المظاهرين لهؤلاء، قال تعالى:

{لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم...}(4). والإقساط الوارد في الآية هو التسامح والإحسان فوق ما يقتضيه العدل كالإرفاق بهم وحسن التعامل معهم ولا سيما في ظروف الأزمات الشديدة»(5). يدلنا إلى صدق هذا النظر أن الإسلام قد انتشر في كثير من بقاع العالم كالصين وتيوان...الخ ـ مما لم يصل الفتح الإسلامي إليه ـ بالقدوة الحسنة وذلك عن طريق التجار المسلمين الذين اتسمت معاملتهم بالصدق والأمانة والاستقامة وصفاء الطوية.

أما ما كان يحدث من عوارض الاستغلال(6) لهذا التسامح من قبل المخالفين للإضرار بالمسلمين والإيقاع بهم، خيانة وغدرا وتآمرا، سواء على المستوى الدولي أم الداخلي، فلا يعكر على عظمة التشريع الإسلامي الدولي ومثاليته في إرسائه لأصل وأساس التسامح. وهذا الأساس من أعظم أسسه، وأصل عتيد من أصول سياسته الدولية.

إذا كانت الصفة الدينية قد أعطت ميزة خاصة للتشريع الإسلامي مفهوما ومصادر وأسسا، فما هي طبيعة التشريع الإسلامي الدولي؟

ذلك ما أعالجه في الفصل الرابع:

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 256.
(2) سورة فصلت ـ الآية 53.
(3) سورة البقرة ـ الآية 164.
(4) سورة الممتحنة ـ الآية 8.
(5) «الدريني» محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 292.
(6) انظر: «الدريني» محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ ص 293.

الفصل الرابع
طبيعة التشريع الإسلامي الدولي.

إن الأخلاق الفاضلة والشرائع المحكمة صنوان يجتمعان، وإذا كان أحدهما ينفرد بالتطبيق، فإن شريعة الفضيلة لا يكون فيها حكم يخالف الفضيلة الإنسانية.

وإذا كانت أحكام التشريع الإسلامي تقوم على رعاية المصالح الإنسانية، فإن هذه الأخيرة هي التي يطلق عليها الغاية.

وتعيين الغاية وكيفية مراعاتها إنما يُتَلقى من المولى عز وجل نصا أو تلويحا. ومن ثمّ فإن جميع الأعمال الدولية في الإسلام معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع الحكيم فيها.

ومن هنا يتضح أن للتشريع الإسلامي طبيعتين متكاملتين، فهو من جهة ينزع نحو القيم والمثل الخلقية، كما ينزع من جهة أخرى نحو المصالح الإنسانية.

ولإعطاء صورة واضحة عن هاتين النزعتين المتكاملتين، قسمت هذا الفصل إلى مبحثين، عالجت في **الأول** نزوعه نحو الأخلاق، وتناولت في **الثاني** نزوعه نحو المصالح الإنسانية.

المبحث الأول: نزوع التشريع الإسلامي الدولي إلى الأخلاق.

ولتوضيح أهمية الدعامة الخلقية والكيفية التي تمت بها عملية مزج القيم والفضائل بهذا التشريع ، مع التعرض لبعض تطبيقات الدعامة الخلقية، قسمت هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، عالجت في **الأول** مكانة الأخلاق وتناولت في **الثاني** القيم الخلقية مصدر القاعدة الدولية وخصصت **الثالث** لبعض تطبيقات القاعدة الخلقية التي أصبحت جزءا من هذا التشريع.

المطلب الأول: مكانة الأخلاق في التشريع الإسلامي الدولي.

نظرا لأهمية الأخلاق وبعد أثرها في التشريع الإسلامي الدولي قسمت هذا المطلب إلى فرعين، عالجت في **الأول** أهميتها، وتناولت **في الثاني** أثرها.

الفرع الأول: أهمية الأخلاق .

يرسي الإسلام في تشريعه الدولي أصول الأخلاق(*) التي يراها ترتد من حيث منشؤها إلى البصيرة الفطرية في الإنسان لقوله تعالى: {بل الإنسان على نفسه بصيرة}(1). ولا يغنيه انتحال الأعذار والمبررات شيئا: {ولو ألقى معاذيره} في الانحراف عنها أو اطراحها.

والبصيرة قوة ذاتية فطرية مركوزة في الإنسان تقدره على التمييز بين الخير والشر والنفع والضرر والفجور والتقوى، ولعل في هذا تفسيرا لقوله صلى الله عليه وسلم:«الحلال بين والحرام بين»(2)، ولقوله تعالى: {فألهمها فجورها وتقواها}. ولهذا أولى التشريع الإسلامي الدولي منزلة عظيمة للأخلاق باعتبارها ضوابط للسلوك البشري (**)، ولأنها في حقيقتها معان وقيم معينة تستقر في النفوس. وفي ضوئها يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح ومن ثم يقدم عليه أو يحجم عنه، يباشر ه أو يتركه.

وعلى هذا، فليس في اهتمام التشريع الإسلامي الدولي بالأخلاق مبالغة أو إسراف لحرصه على إصلاح الإنسان ابتداء من داخله(3) ـ كما أشرنا في

(*) وفي القانون هناك من يرى ـ ((إميل جيرو، ورينيه كابيتان)) أن الأخلاق هي قاعدة من قواعد الحياة الفردية، أما القانون فهو قاعدة من قواعد الحياة الاجتماعية، كذلك هناك من يرى ـ ((جرسيوس وكانط)) ـ أن القانون بينما يعنى بالتصرفات الخارجية للإنسان فإن الأخلاق تخاطب الضمير الداخلي لذلك الإنسان. ـ ((نجيده)) علي حسين ـ المرجع السابق ـ ص42.

(1) سورة القيامة ـ الآية: 14.

(2) الحديث متفق عليه من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما، أخرجه البخاري في كتاب الإيمان رقم الحديث: 52، ومسلم في كتاب المساقاة ـ رقم الحديث: 1599.

(**) قارن قول نيتشه عن الأخلاق بما جاء في التشريع الإسلامي الدولي حول الدعامة الخلقية، يقول نيتشه: ((إن الأخلاق الصحيحة هي إرادة القوة، وما أراده القوي فهو قانون إلزامي ولو اقتضى الأمر أن يسير إلى مقصده فوق طريق من جماجم البشر)) . ويقول عن الرحمة: ((إنها أخلاق القطعان والسوقة ... وحب الأمن والسلامة والسلام ليس من الأخلاق في شيء)). انظر ـ ((أبو زهرة)) محمد ـ التشريع الإسلامي في خواصه ومراحله ـ المرجع السابق ـ ص05.

(3) انظر على الخصوص:

- ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني ـ المرجع السابق ـ ص44.
- ((زيدان)) عبد الكريم ـ مجموعة بحوث فقهية ـ المرجع السابق ـ ص41 ـ 42.
- ((عزام)) عبد الرحمن ـ المرجع السابق ـ ص283.

المبحث الأول ـ ولذلك مدح الله رسوله صلى الله عليه وسلم بحسن الأخلاق قائلا: {وإنك لعلى خلق عظيم}(1).

هذا، والبصائر الفردية الفطرية الذاتية يتكون من مجموعها لدى المؤمنين وجدان عام ذو قوة في الشرع معتبرة في الحكم على الأشياء وفي التمييز بينها، فتجريد التشريع الدولي من الأخلاق إذن مما ينافي أصول الإسلام، من حيث أنه أقام العلاقة وطيدة محكمة بين تشريعه الدولي وبين جوهر التكوين الإنساني.

وتأسيسا على هذا، فإن كل اتجاه عملي أو تشريع دولي، ينافي مقتضى الفطرة الإنسانية مكتوب عليه الفشل، إن لم يكن سببا في استشراء الفساد والظلم والانحلال(2).

ولا يقال في الإسلام، إن الأخلاق منشؤها المجتمع الدولي والأعراف، ومن ثم تتطور بتطورها لأن هذا يقضي على أصالتها وثباتها بحكم منشئها الفطري. كما أن التشريع الإسلامي الدولي ليس محكوما بالأعراف الدولية، بل هو حاكم عليها يقر منها ما تجيزه معاييره ويتفق مع أغراضه، من حيث مستنده وأصله وهو المصلحة، وعلى هذا فالأخلاق في التشريع الدولي ثابتة بأمور ثلاثة:

1 ـ بحكم تكوين البصيرة فطرة، وهذه هي الحاسة الأخلاقية المتأصلة في فطرة التكوين.

2 ـ بالتشريع الآمر القاطع الذي جاء استجابة لتلك الفطرة.

3 ـ بالعقيدة ضمانا لأصالتها(3) ورسوخها وعدم تحريفها أو تبديلها ولا شيء يهيمن على الهوى كالاعتقاد الصحيح.

وبذلك أضحت العقيدة نفسها ميزانا للأخلاق بما هي إطارها الذي لا تتعداه. وتأسيسا على هذا كانت القوانين التي تدور في فلك العلمانية المجردة انحرافا

---

(1) سورة القلم ـ الآية: 04.

(2) انظر على الخصوص:

- ((البياتي)) منير حميد، و((الدوري)) قحطان عبد الرحمن ـ المدخل إلى الدين الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص60.

- ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص375 ـ 376.

(3) انظر إلى معنى قريب في:

- Boisard Marcel - L'Islam et la morale internationale - édition commerciale - Albin Michel - 1979 p 390 et SS.

عن أصل الفطرة الإنسانية ومضاد لها قطعا، وهذا فارق عميق يفصل ما بين التشريع الإسلامي الدولي والقوانين الوضعية. وأيضا نجم عن أصل فطرية الأخلاق مسؤولية الالتزام بها ذاتيا فضلا عن النصوص الآمرة. ومن هنا كانت الحرية المسؤولة التي صورها القرآن العظيم بأنها تغيير القوم ما بهم على نحو يتفق ومقتضى أصول الأخلاق الراسخة في بصائرهم أو يخالف عن مقتضاها سبب في تكييف مصيرهم خيرا أو شرا مصداقا لقوله تعالى: {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}(1)، أي من تغيير الدوافع إلى العمل بأحسن الأخلاق أو نقائضها.

والمصير إلى نقائض الأخلاق هو في واقع الأمر تغليب للقوة التدميرية الرابضة في أعماق النفس الإنسانية، وهي أصول الأهواء والغرائز والميول، لانهيار العامل الخلقي الذي ينهض بحيوية الضمير، وحكمة العقل. ولهذا أثره البالغ في حياة البشر، ولا سيما إذا تعلق بتدبير المسائل على الصعيد الدولي، إذ يؤدي إلى الاستهانة بالقيم العليا ثم إلى الانحلال والاستهتار في جميع الميادين وينتهي إلى التقاتل... الخ لانعدام المسؤولية وهيمنة الخلق عليها، وهو ما تعاني منه البشرية اليوم. فتجريد القانون الدولي عن الأخلاق تصبح معه العلاقات الدولية قوة هدامة(2).

وعليه فالدين والأخلاق ضرورة حيوية في النشاط الإنساني، ولا سيما في التدبير الدولي.

ولتوضيح أثر القواعد الخلقية على التشريع الإسلامي، فإني خصصت لها الفرع التالي:

الفرع الثاني: أثرالأخلاق.

تسهم القيم الخلقية بنصيب معتبر في تقييد حقوق الشخص فردا كان أو مجموعة أفراد وحمايتها إسهاما في خلق التكافل الإنساني، فما قيد الحق إلا لصيانة حقوق الغير. ذلك أن التشريع الإسلامي الدولي إذ يأمر بالامتناع عن الأضرار ويحرمه مثلا ـ وهو واجب خلقي كقاعدة عامة ـ ((إنما يحرم هذا السلوك تأكيدا لصيانة

---

(1) سورة الرعد ـ الآية: 11.

(2) انظر على الخصوص:

- ((منصور)) علي عَلي ـ المرجع السابق ـ ص49.
- ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص377 ـ 378.

المقاصد الأساسية الخمسة)) (1) في الشرع وما يتبعها. فكل أمر أو نهي خلقي يقيد سلوك الإنسان فردا كان أو مجموعة في ظروف معينة لم يشرع ذلك لمجرد الأمر أو النهي، بل يقصد بهذا التقييد حماية للغير. وقد تناول بعض الأصوليين بالبيان القاعدة التي تقول: ((إن حق الغير محافظ عليه شرعا))(2).

وهذه القاعدة التي تعتبر قوام الحقوق بما فيها الإباحات والحريات العامة، ((لأن الأصل عصمة الإنسان غيره عن الإضرار به وإيلامه)) (3). لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»(4)، ولو إبان استعمال الشخص لحقه. ولعظم خطر هذا الأصل ((اعتبر في التشريع الإسلامي من حق الله تعالى، وعلى هذا أصبح كل حق للشخص يشوبه حق الله، وهو المحافظة على حق الغير، وهذا ما يقتضيه الصالح الإنساني العام))(5).

ذلك مثل من قاعدة خلقية في الأصل تحدد سلوك الفرد بالنظر إلى ذاته ونفسه من حيث كمالها والسمو بها، وفي هذا السبيل يفرض التشريع الإسلامي الدولي واجبات خلقية شتى سموا بذات الإنسان، لأن ذلك من المهمة الأولى للتشريع. وليس من جزاء على الإخلال بهذا الواجب إلا نفور الرأي العام الدولي والإدانة الأخروية، وهي أعظم رهبة وسلطانا من الجزاء الدنيوي.

على أن القاعدة الخلقية قد ترتقي إلى قاعدة شرعية فقهية تحدد سلوك الفرد بالنسبة لغيره إذا ترتب على الإخلال بها ضرر بالناس، وذلك بترتيب جزاء

---

(1) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص4 وما بعدها.

(2) ((الزرقا)) أحمد ـ شرح القواعد الفقهية ـ المرجع السابق ـ القاعدة رقم: 96 ـ ص397 ـ 398.

(3) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص262.

(4) ((الألباني)) ناصر الدين ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منا السبيل ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1970 ـ الجزء الثالث ـ ص408 ـ 413.

(5) ((الدريني)) محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ 1983 ـ ص88.

دنيوي فتواجه أثر الإخلال بالنسبة إلى الغير، وتقرر للمضرور حقا في الضمان أو التعويض عما لحق به من ضرر.

والواقع أن الممعن في القواعد الشرعية من مثل قاعدة: "نفي الضرر" وقاعدة: "نفي الحرج"، وقاعدة: "الأمور بمقاصدها"(1) يجدها كلها قواعد خلقية في الأصل أصبحت قواعد شرعية لحماية قيم إنسانية.

والتشريع الإسلامي ــ بما هو مشتق من الدين ــ يتذرع بكل قاعدة ـ خلقية كانت أو فقهية ـ لتأكيد الأصل العام الذي قام عليه هذا التشريع وهو جلب المصالح ودرء المفاسد (2).

ومما لا شك فيه أن في إعمال القواعد الخلقية درء للمفاسد بالترفع ذاتيا عن جميع أسبابها، يعطي للتشريع الإسلامي الدولي ميزة عن القوانين الوضعية التي لا تولي عنايتها بمخاطبة الفرد ليسمو في نفسه ويحقق كمال ذاته.

سجلت في المطلب الأول أهمية العنصر الخلقي وأثره، وكيف أعطى للتشريع الإسلامي الدولي ذاتية خاصة تميزه عن غيره من الأنظمة الدولية الوضعية.

ولكن كيف تمت عملية المزج بين هذه القيم والفضائل وبين قواعد التشريع الإسلامي الدولي؟ وما هو أثر هذا الامتزاج؟ هذا ما أوضحه في المطلب التالي:

المطلب الثاني: القيم الخلقية مصدر القاعدة الدولية.

ولتوضيح الكيفية التي تتحول بموجبها القيم الخلقية إلى مصدر يغذي القاعدة الدولية، قسمت هذا المطلب إلى فرعين: خصصت **الأول** لمزج القيم بقواعد التشريع، وتناولت في **الثاني** أثر هذاا لمزج على القاعدة الدولية.

الفرع الأول: مزج القيم بقواعد التشريع الإسلامي الدولي.

إن القيم الإنسانية والمثل العليا التي امتزجت في التشريع الإسلامي الدولي بقواعد التشريع، من البر والإحسان، والرحمة، والأخوة، والإيثار

---

(1) ((الزرقا)) أحمد ـ شرح القواعد الفقهية ـ ص5 - 12 - 105 - 110 - 113 - 124.
(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ المرجع السابق ـ ص89 - 90

تستمد معاييرها وتدعيمها من ينبوع واحد وهو مبدأ الخير الأسمى، وهو الإيمان بالله تبارك وتعالى. كما تهدف إلى غاية مشتركة هي إقامة الدنيا بحيث تكون سبيلا إلى الآخرة، أي أن تحكم بحكم الدين المسيطر على الضمير والوجدان تحقيقا لصالح الفرد والجماعة، بل والإنسانية عامة. أي بناء مجتمع إنساني فاضل على أساس من التعاون على البر والتسابق في الخير والتواصي بالرحمة والتفاضل بالتقوى، والسعي ــ أفرادا وجماعات ــ لابتغاء مرضاة الله وهو الهدف المشترك للفرد والجماعة في التشريع الإسلامي (1).

ولا يتبادر إلى الذهن أن هذه أمور مثالية لا علاقة لها بالتشريع، بل هي لباب الحكمة التي تدور أحكام التشريع عليها، وهذا ما وعاه علماء أصول الشريعة، فالإمام الشاطبي يقول في هذا المعنى: ((إنه الغاية من إنزال الشريعة لأنها ما أنزلت إلا لبيان وجه شكر النعم، وبيان وجه الاستمتاع بها)) (2). ويبين معنى الشكر فيقول: ((والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية)) (3). ومعنى بالكلية أن يكون جاريا على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال. وغني عن البيان أن الأوامر والنواهي ـ وهي منشئ الحقوق والواجبات ـ شاملة للقواعد الخلقية المبثوثة في الشريعة. وإذا كانت الشريعة إنما أنزلت للامتثال ابتغاء مرضاة الله فالقواعد الخلقية والفقهية في نظر التشريع الإسلامي الدولي بمرتبة سواء من حيث الامتثال ومن هنا تقيد الحق بكليهما في هذا التشريع الإسلامي الدولي ولهما نفس الأثر.

ومن القواعد التي انعكست آثارها على الحقوق والمعاملات تحديدا وتقييدا وجاءت بها النصوص من الكتاب والسنة قاعدة "وجوب التعاون"، كقوله تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى}(4)، وقاعدة "نفي الضرر" في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»(5)، وقاعدة "تحريم

---

(1)((الدريني)) محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ المرجع السابق ـ ص 90.

(2) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص224.

(3) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم ـ الموافقات ـ المرجع السابق ـ ص224 .

(4) سورة المائدة ـ الآية: 02.

(5) ((الألباني)) ناصر الدين ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ـ الجزء الثالث ـ

الغدر والغش"، وقاعدة "العفو": {فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بمعروف وأداء إليه بإحسان}(1)، وقاعدة "الصلح بين المتخاصمين"، وقد ندب ((الشرع إليه وفيه تنازل عن بعض الحق أو كله لمصلحة راجحة هي إحلال الوئام بين الناس، واتقاء ضرر أشد فيما لو أصرَّ ذو الحق على استيفاء حقه كاملا، وأقله موجدة المقتضى عليه على المقتضى له. وقد يتجه الأول إلى إيقاع الأذى بالآخر لاعتقاده بأنه مظلوم فيما قضي له به، ولذا كان رجاء الصلح من الأسباب المجيزة لتراضي القضاء والصلح خير))(2).

ولبيان أثر امتزاج الأخلاق بقواعد هذا التشريع في بناء التكافل الإنساني فقد أفردت لها الفرع التالي:

الفرع الثانـي: أثر مزج القيم بقواعد التشريع الإسلامي.

إن المبدأ الذي يستخلص من تعاليم التشريع الإسلامي الدولي فيما يتعلق بالمعاملات واقتضاء الحقوق وقضائها، أن المعاملة الفاضلة في نظر القرآن العظيم إنما هي المعاملة التي تقوم على العفو والإيثار والفضل، إنما هي في الطرف الأقصى التي تقوم على الجور والاستئثار والبخس.

أما الخطة التي بين بين، وهي أن المعاملة بالمساواة والمعادلة الدقيقة فإنها إذا وزنت في معايير الحكمة القرآنية لم تستحق أن تسمى فضيلة ولا رذيلة وإنما هي رخصة لا يتوجه إليها أمر ولا نهي، ولا يناط بها مدح ولا ذم ولا يستحق صاحبها ثوابا ولا عقابا (3).

وحصيلة هذا أن التشريع الإسلامي الدولي إذا رغّب في التسامح وحث على تجاوز العدل إلى الفضل في المعاملات الدولية والتصدق بالحقوق فَلأَنْ يُجعَلَ الحقُّ مقيدا بما لا يضر بالغير من باب أولى.

إن ((المعنى العقدي والخلقي في الإسلام لا ينفصل عن المعاملات الدولية، بل إن من علماء الأصول من يجعل العفو عن المظالم وإسقاط

ص408 - 413.

(1) سورة البقرة - الآية 178.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي - الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده - المرجع السابق - ص92.

(3) ((دراز)) محمد عبد الله - نظرات في الإسلام - دار الهدى - القاهرة - بدون تاريخ - ص68 - 69.

الحقوق شريطة ألا يؤدي إلى إسقاط حق متغلب لله تعالى أو التنازل عن بعضه، مما يتسق مع قواعد التشريع الإسلامي الدولي»(1).

ويعتبر تحريم العفو والأخذ بالجزاء دائما أبعد عن القواعد. وواضح أن العفو ـ في الأصل ـ شيمة خلقية وفضيلة نفسية، وهي عند علماء المسلمين أصل من أصول التشريع يتصل بقواعده. ولعل هذا العفو يتصل اتصالا وثيقا بالرحمة والرحمة قد أنزلت الشريعة من أجلها: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}(2) {وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة}(3).

قد يقول قائل: إن هذا مزج للقواعد الشرعية بالقواعد الخلقية مع الفارق بينهما طبيعة وهدفا، قلنا: إن هذا المزج ميزة للتشريع الإسلامي الدولي باعتباره تشريعا دينيا لم يأت للتنظيم وإقرار الجزاء والعقاب الدنيوي فحسب، بل جاء للإصلاح والتكوين النفسي، وهو إصلاح جذري لا يغني عنه تنظيم العلاقات الدولية وتحديد سلوك الدول والأفراد في صورتها المادية.

وهذه الحقيقة هي التي تفرق هذا التشريع عن القانون الدولي العام، فللتشريع الإسلامي منطق يختلف عن منطق القانون الدولي(4).

أما أن القواعد الخلقية من قواعد الشرع الإسلامي فذلك ما يقرره علماء الأصول: يقول الإمام عز الدين بن عبد السلام: «إن أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها، قوله تعالى:

{إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى}(5). ويشير الإمام عز الدين بن عبد السلام إلى أن الإحسان له أثر القاعدة الشرعية، إذ يقول «الإحسان لا يخلو عن جلب نفع، أو دفع ضرر، أو عنهما، وتارة يكون في العقبى، وأما في الدنيا فبالأرفاق الدنيوية ودفع المضار الدنيوية، وكذلك إسقاط الحقوق والعفو عن المظالم»(6).

---

(1) «الدريني» محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ المرجع السابق ـ ص93.
(2) سورة الأنبياء ـ الآية: 107.
(3) سورة البلد ـ الآية: 17.
(4) انظر ـ «الزرقا» مصطفى ـ المدخل الفقهي العام ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص94.
(5) سورة النحل ـ الآية: 90.
(6) «العز بن عبد السلام» أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص161.

وهكذا يجعل الإمام العز بن عبد السلام إسقاط الحق في المعاملات والعفو عن المظالم من باب جلب المصالح ودرء لمفاسد، وهو الأصل الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي الدولي، وبهذا يبدو واضحا أن هذا التشريع يتذرع بكل قاعدة خلقية أو تشريعية لتأكيد هذا الأصل.

ومما يؤكد أن المبادئ الخلقية تمثل حجر الزاوية في هذا التشريع أن مطلق العمل عبادة، ولذا اشترط علماء الأصول ألا تقتصر نية المباشر للعمل ـ حقا كان أم إباحة ـ على توخي المصلحة الذاتية التي شرع من أجلها العمل، ((لأن هذا لا يخرجه عن كونه مبتغيا حظا مجردا من حظوظ الدنيا، بل لا بد أن ينوي امتثال أمر الله ونهيه))(1).

فكيف يتأتى في مثل هذا التشريع الدولي أن يصحح عملا يحمل عليه باعث غير مشروع أو نية تتجه إلى الإضرار بالغير، ولو كان ذلك العمل في أصله مشروعا من حيث الظاهر؟ وعلى هذا فالقول: ((بوجوب تحري الدوافع النفسية التي تحرك إرادة المنشئ للالتزام أو التصرف، أمر يتفق وروح الشرع ومقاصده))(2).

أخلص من هذا إلى أن ناحية التعبد موجودة في كل حكم ـ وهو منشأ الحق أو الإباحة ـ سواء كان معقول المعنى بينة حكمته أم غير معقول، وأن الحقين: حق الله وحق الفرد متلازمان إذا وجد أحدهما وجد الآخر، فهما دائما مجتمعان (3).

ولا شك أن حق الله تعالى هو امتثال أمره واجتناب نواهيه، وهذا الامتثال طاعة والطاعة من حيث هي طاعة عبادة، والعبادة لا تفتقر إلى نية، فكان نتيجة لذلك أن كل عمل في التشريع الإسلامي الدولي يفتقر إلى نية امتثال أمر الله لا يعد عبادة. وبهذا لا ينفصل المعنى الديني عن كل معاملة أو تصرف أداء لحق الله في صدق العبودية.

---

(1) المرجع نفسه ـ ص161 ـ 162.

(2) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص217. و((القرافي)) شهاب الدين أبي العباس ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص141. و((الدريني)) محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ المرجع السابق ـ ص98.

(3) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص228
- ((القرافي)) شهاب الدين أبو العباس ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص140.

أضف إلى ذلك حسن النية وسوءها، وشرف الباعث وطهارته، من صميم الخصال الخلقية، وقد جعلها علماء الأصول والفقهاء روح التصرف والعقد ومصححه ومبطله كما يقول الإمام ابن القيم (1).

وعلى هذا، فليست صحة التصرف في التشريع الإسلامي الدولي منوطة بهيئته الشرعية الظاهر فحسب، بل مرتبطة كذلك بالباعث الدافع إلى التصرف، عملا بقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما الأعمال بالنيات... »(2). وهذا الحديث أصل لقاعدة مؤصلة في التشريع الإسلامي: "الأمور بمقاصدها"(3).

وهذا ما يؤكده الإمام الشاطبي أيضا بقوله: ((لما ثبت أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأن مقصود الشارع فيها كما تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة، فالعمل غير صحيح وغير مشروع))(4).

على أنه لا يكفي توخي المصلحة التي شرع العمل من أجلها، بل لا بد فيها من نية امتثال أمر الله، وبيان ذلك أن العمل ـ وهو وسيلة تنفيذ الحق ـ بوجه عام إذا كان تعبديا أي يقصد به امتثال أمر الله واجتناب نهيه، وهو حق الله فيه، فإن المصلحة التي تقصد به تعبدية أيضا لأمرين:

1 ـ لأنها من وضع الشارع الحكيم، وذلك آية حق الله تعالى في المصلحة، فلا يجوز للعباد ابتداع المصالح، لأنه تشريع مبدأ، وذلك محرم بالضرورة.

2 ـ إن المكلف إذا كان عليه أن يتوخى المصلحة التي قصدها الشرع حتى يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع، فإن توخيه لمحض المصلحة ولذاتها لا يجعل عمله تعبديا، لأنه لا يختلف عن ابتغاء

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ المرجع السابق ـ ص99.

(2) متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب τ ـ أخرجه البخاري ـ رقم الحديث: 2539 و3898، ومسلم ـ رقم الحديث: 1907.

(3) ((ابن قيم الجوزية)) شمس الدين عبد الله محمد بن أبي بكر ـ أعلام الموقعين ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص82، و((الزرقا)) مصطفى ـ شرح القواعد الفقهية ـ المرجع السابق ـ ص5 - 12.

(4) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص285.

أي إنسان لحظوظه المجردة في الحياة، فلا بد ــ ليؤدي حق الله في عمله ـ أن تتجه نيته إلى امتثال أمر الله جل وعلا(1).

يقول الإمام الشاطبي في هذا المعنى: ((فإن الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ثم عمل لذلك القصد، فقد يعمل العمل قاصدا للمصلحة غافلا عن امتثال الأمر فيها فيشبه من عملها من غير ورود أمر، والعامل على هذا الوجه عمله عادي فيفوت قصد التعبد))(2).

وإذا ثبت أن المصلحة تعبدية ــ سواء كانت معقولة المعنى أم غير معقولة ـ فما انبنى عليها ـ وهو التصرفات والأعمال ـ تعبديا أيضا. وهكذا يبدو أن المحققين من علماء الأصول والفقهاء(*) يُقَيِّمُونَ تصرفات المكلف ـ في المعاملات ـ على أساس من العنصر النفسي، وهو القصد والباعث، والباعث يعتبر من صميم الخصال الخلقية.

هذا، وإذا كانت القيم الخلقية تمثل الجانب الأساسي في التشريع الإسلامي الدولي وكان المزج بينها وبين المبادئ التشريعية أمرا تقتضيه طبيعة هذا التشريع وروحه، باعتباره تشريعا دوليا يستند إلى عقيدة دينية ولذا كان طبيعيا في منطقه فذا في تشريعه بالنظر لطابعه الخاص(3).

يقول الفقيه Josserand: ((إن الحدود بين القانون والأخلاق لم توجد إلا في مخيلة بعض الفقهاء، والدليل على ذلك ما في التعاريف التي وضعوها لهذين العلمين لتوضيح الفرق بينهما من بعد عن الدقة، وتصنُّعٍ يوضح الحيرة التي وقع فيها أصحابها، والعنت الذي يلاقونه في الفصل بين هاتين الفكرتين المنتميتين إلى كل واحد. إذ مبادئ القانون ما هي إلا مبادئ الأخلاق بالقدر الذي يصحبها فيه جزاء، وعلم الأخلاق ما هو إلا البوتقة التي يصاغ فيها القانون عن طريق التشريع والعرف والعادة))(4).

---

(1) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ المرجع السابق ـ ص100.

(2) ((الشاطبي)) أبو إسحاق ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص274.

(*) الإمام الشاطبي، وابن رجب الحنبلي، والإمام ابن تيمية، والإمام ابن القيم... إلخ

(3) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ المرجع السابق ـ ص101.

(4) Josserand Lewis - de l'esprit des droits et de leur relativité - théorie de l'abus des droits sirey - Paris - 1927 - p569.

وحتى إذا اشترك علم الأخلاق مع القيم والفضائل الإسلامية في الوصول بالإنسان إلى الدرجة الممكنة من السعادة، فإن التشريع الإسلامي الدولي يفترق عن علم الأخلاق في أمرين:

الأمر الأول إن علم الأخلاق ليس فيه جزاء قط إلا حكم الضمير وحكم الضمير لا يكون له الأثر في الإصلاح الاجتماعي إلا إذا اقترن به ما يربيه. وعلم الأخلاق فلسفة عقلية تقنع العقل ولا تؤثر في القلب في كثير من الأحيان، ولذلك يشاهد العديد من الفلاسفة يقررون في أحكامهم ما لا يفعلونه.

أما التشريع الإسلامي الدولي، فإنه باعتباره دينا يخضع ضمير المتدين له وإذا خضع الضمير للدين، وعلم ذو الضمير أن أعماله تحت رقابة الله تعالى الذي لا تخفى عليه خافية في السماء ولا في الأرض، إذا علم ذلك فإنه يخضع لقانون الأخلاق.

الأمر الثاني الذي يختلف فيه حكم التشريع الإسلامي الدولي عن علم الأخلاق أن علم الأخلاق ليس لمخالفته جزاء إلا ما يقع في دائرة القانون الذي تنفذه العدالة، أما التشريع الإسلامي الدولي فإن الجزاء الأخروي ثابت قائم، وهو في قلب المؤمن الصادق الإيمان أقوى زجرا من سيطرة القانون. وكثير من المؤمنين الصادقين إذا ارتكبوا أمرا قد خفي كانوا يذهبون إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيقرون بما فعلوه، ويطلبون أن يطهرهم بالعقوبة ليلقوا ربهم وقد كفروا عن سيئاتهم (1).

وإذا كان أصل القانون ـ أي قانون ـ قواعد الخلق فمؤدى هذا أن غنى القانون وخصبه منوطان بمدى خصوبة ذلك الأصل. وقد رأينا التشريع الإسلامي الدولي تمثل القواعد الخلقية فيه الحجر الأساسي، ذلك لأن رسالته ومهمته الأساسية هي السمو بذلك الإنسان والعناية بكمالاته وفضائله النفسية، وبذلك أمكن القول بأن هذا التشريع عبارة عن خلق وتشريع.

إذا كانت الفضائل والقيم تعد حجر الأساس في هذا التشريع، فما مدى تجسيدها على أرض الواقع في تعامل المسلمين مع غيرهم حتى يكون لعملية المزج بين الفضائل والقيم في هذا التشريع معنى وأثرا؟ هذا ما أوضحه في المطلب الثالث.

---

(1) ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص46.

المطلب الثالث: بعض تطبيقات القاعدة الخلقية.

من تطبيقات هذا الأصل الخلقي العظيم في التشريع الإسلامي الدولي ما جاء في القرآن العظيم، والسنة النبوية الشريفة، وتاريخ الخلفاء والصحابة، واجتهادات الفقهاء. وهذه بعض الأمثلة لهذه التطبيقات وزعتها على فروع ثلاثة:

الفرع الأول: من القرآن العظيم والسنة النبوية الشريفة.

يمكنني حصر بعض هذه التطبيقات في جملة من المنهيات:

I - حظر وسائل الانتقام الوحشية في الحرب .

يستنكر القرآن العظيم في غير موضع تلك العادة الهمجية التي يشيع استعمالها في أثناء الحروب، ألا وهي تعذيب الأعداء ومعاملتهم بالقسوة والخشونة(*)، وإنه ليصل في استنكار هذه الفعلة إلى حد أن يعد تعذيب العدو أشد جرما من القتل: {والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين}(1).

ثم إننا نجد في تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم التي كان يوجهها إلى قواد حملاته الحربية زاخرة بنصائحه لهم على التزام النظام وحسن السلوك في قتالهم، ومن بين هذه النصائح تحذيره المتكرر من السلب والنهب والقتل غدرا والتمثيل بجثث القتلى (2).

أراد الرسول صلى الله عليه وسلم ذات مرة اشتد غضبه من أهل مكة لتمثيلهم بجثة عمه حمزة(3) الذي استشهد في غزوة أحد، وحمله ذلك الغضب على التفكير في محاولة مضاعفة الانتقام منهم في وقعة مقبلة، ولكن القرآن العظيم لم يلبث أن نفره من هذه المحاولة، منذرا إياه من

(*) قارن ما جاء به التشريع الإسلامي الدولي في هذا المجال بما جاء في اتفاقيات جنيف المعقودة في 12 أوت1949، والبروتوكول الثاني بتاريخ يوليو 1977، آخذا بعين الاعتبار عنصر الزمان، واختلاف المصدر.

(1) سورة البقرة - الآية: 191.

(2) ((الشوكاني)) علاء الدين أبو بكر بن مسعود - نيل الأوطار - الجزء السابع - ص280 - والجزء الثامن ص72- المرجع السابق - و((العسقلاني)) أحمد بن علي بن حجر - فتح الباري - تحقيق محيي الدين الخطيب دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الجزء السادس - ص148. و((الطبري)) أبو جعفر محمد بن جرير - تاريخ الأمم والملوك - الجزء الأول - المجلد الثاني - المرجع السابق - ص287.

(3) انظر - ((السهيلي)) أبو القاسم عبد الرحمن - الجزء الثالث - المرجع السابق - ص169.

مجاوزة الحد في الانتقام، مرغبا له في الصبر والصفح: {وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين، واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون}(1). فلم يسع النبي صلى الله عليه وسلم إلا العدول عن هذه الفكرة، واختار ما هو أليق بِخُلُقِه الكريم فشمل مجرمي الحرب هؤلاء بكرمه وصفحه.

وقد بلغت به دقة تطبيقه لحكم القرآن(2) الذي يأمر بالعفو عن الأعداء متى انتهوا عن عدوانيتهم أن نهى عن تعقب من يفر منهم من الحروب، فما بالك بمن يلقي سلاحه ويتقدم إلينا في صراحة بعبارات السلام والاستسلام؟ إن القرآن ليحرم علينا إيذاءه تحريما قاطعا حتى لو كان ذلك بحجة الشك في صدق إيمانه: {يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم ...}(3).

تلك كلها أدلة ملموسة على أن الإسلام لا يرمي قط إلى القضاء على أعدائه، ولا إلى الاستيلاء عليهم بالقهر، ولكن إلى تجنب خطرهم فمتى تحقق هذا الغرض لم يبق للصراع في نظره مبرر.

II - النهي عن الغدر.

يقول تعالى: {وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء، إن الله لا يحب الخائنين}(4)، أي إذا ظهرت آثار الخيانة وثبتت دلائلها أعلمهم بأنك قد نقضت عهدهم حتى يستوي الجميع في معرفة ذلك، وإن كانوا هم البادئين في النقض: {إن الله لا يحب الخائنين}، أي حتى ولو في حق الكفار لا يحبها - أي الخيانة - أيضا (5).

---

(1) سورة النحل - الآية: 126 - 127.
(2) انظر - ((دراز)) محمد عبد الله - القانون الدولي العام والإسلام - المرجع السابق - ص9.
(3) سورة النساء - الآية94.
(4) سورة الأنفال - الآية: 58.
(5) ((ابن كثير)) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل - تفسير ابن كثير - دار الأندلس للطباعة والنشر - الطبعة الخامسة 1984 - الجزء الثاني - ص320، و((الجصاص)) أبو بكر أحمد بن علي الرازي - أحكام القرآن - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى - الجزء الثالث - ص267، و((ابن العربي)) أبو بكر - أحكام القرآن - الجزء الثاني - المرجع السابق - ص760.

ولم يزل القرآن العظيم يسفه الغادرين ويحض على الوفاء حتى جعل الميثاق فوق حق الدين: {وإن استنصروكم في الدين فعلكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق}(1). وتبقى هذه الآية أبد الدهر فخر التشريع الإسلامي الدولي في حرمة العهود وحرمات الوفاء!

وزراية القرآن على الغادرين في قوله تعالى: {وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم}(2) وتشبيه الغادر بالمرأة السفيهة التي تنقض غزلها بعد أن أبرمته، مثل بليغ للذين يعبثون بعهودهم يهوي بهم إلى درك السفاهة، تلك السفاهة التي يترتب عليها في الحقيقة اضطراب العالم كله إذا حل الغدر محل الوفاء(3).

عندما مات مطعم بن عدي(4) في معركة بدر رثاه شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم حسان بن ثابت، ومطعم هو الذي قبل جوار(*) الرسول صلى الله عليه وسلم بعد عودته من الطائف وقبل مطعم أن يدخل الرسول صلى الله عليه وسلم مكة في حمايته. والرسول صلى الله عليه وسلم لم ينكر على حسان ما قام به رغم موت مطعم مشركا ومقاتلا للرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم أنزل الوفاء في مكان القداسة، لا ينزله عنه خلاف في الدين، ولا قتال ولا عداء.

و الرسول صلى الله عليه وسلم هنا يسن لنا في الرجولة والمروءة والوفاء مثلا قد علا فوق كل شيء، ويحط من صفة الغدر إلى الدرك الأسفل الذي لم يصل إليه أحد قد بقي له من الإيمان والخلق شيء.

وإن حسن العهد من الإيمان فيما روته السيدة عائشة أم المؤمنين: «أن عجوزا جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: من أنت؟ فقالت: جثامة المزنية، فقال: أنت حسانة! كيف أنتم، كيف حالكم؟ كيف كنتم بعدها؟ قالت: بخير بأبي أنت وأمي، فلما خرجت قلت: يا رسول الله تقبل على هذا العجوز هذا الإقبال! قال: إنها كانت تأتينا زمن خديجة، وإن حسن العهد من الإيمان»(5).

---

(1) سورة الأنفال - الآية: 72.

(2) سورة النحل - الآية: 91.

(3) انظر - ((عزام)) عبد الرحمن - المرجع السابق - ص219 - 220.

(4) انظر - ((ابن هشام)) السيرة النبوية - الجزء الأول والثاني - المرجع السابق - ص381.

(*) معناه توفير الحماية والأمن.

(5) الحديث أورده التقي الهندي في كنز العمال - رقم الحديث: 45380.

واتخاذ الخيانة وسيلة للظفر في علاقات الشعوب[1] يؤدي قطعا إلى التربص وسوء الظن، فيفقد الناس نعمة الأمن في السلم والحرب. وهذا هو ذا الجيل الحاضر يكتوي بويلات الحروب ليخرج منها إلى الخوف والاستعداد لحروب أخرى: {إن الله لا يهدي كيد الخائنين}[2]. ((ولذلك يحرص التشريع الإسلامي الدولي على الوفاء حتى مع الغادرين، فوفاء بغدر خير من غدر بغدر))[3].

إن الكذب والرياء اليوم من عناصر الاضطراب في العلاقات الدولية أكثر مما كان في الماضي، وهذا الكذب والنفاق في العلاقات بين الشعوب الذي يظنه بعض الناس مبررا ويتفننون في تزو يقه وتنميقه ويعدونه لازما للدبلوماسية يبغضه الإسلام وينفر منه.

أما التطبيقات من تاريخ الخلفاء الراشدين فقد خصصت لها الفرع الثاني.

الفرع الثاني: من تاريخ الخلفاء الراشدين.

يعد تاريخ الخلفاء مثلا باقيا للصدق والجهر بالحق للعدو والصديق ومن السوابق في سيرة الخلفاء الراشدين أن أبا عبيدة بن الجراح صالح أهل الشام على شروط معينة، وكتب بها إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ رئيس الدولة آنذاك ـ فكتب إليه هذا الأخير يقره على ذلك قائلا له: ((... ووف لهم شرطهم الذي شرطت لهم في جميع ما أعطيتهم))[4].

ومن السوابق في الفتوحات الإسلامية التي تدل على الرفق والرحمة والإحسان ما حدّث به سعيد بن عبد العزيز في فتوح الشام، قال: ((بلغني أنه لما جمع "هرقل" للمسلمين الجموع، وبلغ المسلمين إقبالهم إليه لواقعة اليرموك ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج، وقالوا: قد شغلنا عن حضرتكم والدفع عنكم فأنتم على أمركم، فقال أهل حمص: لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم، ولندفعن جنود هرقل عن المدينة مع عاملكم. ونهض اليهود فقالوا: والتوراة لا يدخل عامل هرقل مدينة حمص إلا أن نغلب ونجهد، فأغلقوا الأبواب وحرسوها. وكذلك فعل أهل المدن اللاتي صولحت من النصارى واليهود، وقالوا: إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنا عليه، وإلا فإنا على

---

(1) انظر ـ ((عزام)) عبد الرحمن ـ المرجع السابق ـ ص 21 - 22.

(2) سورة يوسف ـ الآية: 52.

(3) ((منصور)) علي عَلي ـ الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ـ المرجع السابق ـ ص328.

(4) ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم ـ المرجع السابق ـ ص139.

أمرنا ما بقي للمسلمين عدد، فلما هزم الله الكفرة وأظهر المسلمين فتحوا مدنهم وأخرجوا المقلسين فلعبوا وأدوا» (1).
وإذا كان لي من ملاحظة أسجلها على هذه السابقة فهي الأخلاق العالية، وروح التسامح والبر والإقساط، بل والتعاون التي كان يتحلى بها المجتمع الإسلامي آنذاك مع غير المسلمين ولولا ذلك ما وقف هؤلاء ـ أي نصارى ويهود حمص ـ مع المسلمين ضد أبناء جلدتهم من اليهود والمسيحيين.

وهناك تطبيقات أخرى استنبطها الفقهاء، سأوضحها في الفرع التالي:

الفرع الثالث: آراء الفقهاء.

ومن آراء الفقهاء واجتهادا تهم القائمة على رعاية الأخلاق ما يأتي:

1 ـ لزوم الوفاء بالشروط الثقيلة في المعاهدات التي تعقدها الدولة الإسلامية في حالات الضرورة(2).

2 ـ لا يجوز لآحاد المسلمين خيانة غير المسلمين إذا دخل إقليمهم بموجب اتفاق لأن خيانتهم غدر، ولا يصلح الغدر في أخلاق الإسلام. وفي هذا يقول ابن قدامة: «من دخل من المسلمين إلى أرض العدو ـ أي أرض غير المسلمين ـ بأمان لم يخنهم في مالهم لأنهم إنما أعطوه الأمان مشروطا بتركه خيانتهم لأنه غدر، ولا يصلح في ديننا غدر» (3).

3 ـ وذهب بعض الفقهاء(*) إلى مدى أبعد في لزوم رعاية مقتضى الأخلاق الفاضلة، ولو كان في هذا الالتزام بقاء المسلم في أسر العدو، فقد قالوا: إذا أطلق الكفار الأسير المسلم واستحلفوه على أن يبعث إليهم بفدائه أو يعود إليهم، لزمه الوفاء، قال تعالى: {وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم}(4)، ولأنه قال صلى الله عليه وسلم: «لا يصلح لنا في ديننا الغدر»(5)، فعليه أن يرد الفداء، فإن عجز عن الفداء رجع إليهم، وإن أطلقوه وشرطوا عليه المقام عندهم لزمه ما اشترطوا عليه، لقوله صلى الله عليه وسلم: «المؤمنون عند شروطهم» (6).

---

(1) البلاذري أبو الحسن ـ المرجع السابق ـ ص143.
(2) انظر ـ «ابن قدامة» المقدسي ـ الجزء الثامن ـ المرجع السابق ـ ص465.
(3) المرجع نفسه ـ ص 458.
(*) قال بها الأئمة عطاء، والحسن البصري، والزهري، والنخعي، والثوري، والوزاعي.
(4) سورة النحل ـ الآية: 91.
(5) «الطبري» أبو جعفر محمد بن جرير ـ تاريخ الأمم والملوك ـ المجلد الثاني ـ المرجع السابق ـ ص81.
(6) «ابن قدامة» المقدسي ـ الجزء الثامن ـ المرجع السابق ـ ص483.

أكدنا في هذا المبحث على الارتباط المحكم بين قواعد هذا التشريع وبين القيم والفضائل الخلقية، وبغير هذا الارتباط لا نستطيع تحديد معاني بعض القيم الخلقية كالخير والشر والعدل والظلم... الخ.
واستكمالا لهذا الفصل أجد لزاما عليّ الحديث عن النزعة الثانية لهذا التشريع، ألا وهي نزوعه نحو المصالح الإنسانية.

المبحث الثاني: نزوع التشريع الإسلامي نحو المصالح الإنسانية.

ولإعطاء صورة واضحة للمصالح الإنسانية باعتبارها الهدف الأساسي من وراء التشريع الإسلامي الدولي، قسمت هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، تناولت في **الأول** إقامة المصالح الإنسانية، وعالجت في **الثاني** أثر المصالح الإنسانية في العلاقات الدولية، وخصصت **الثالث** للباعث الخلقي باعتباره جزءا من العمل الدولي.

المطلب الأول: إقامة المصالح الإنسانية غاية الأحكام الشرعية

إن الفعل الذي يقوم به الفرد أو الجماعة في التشريع الإسلامي لابد وأن يكون مغيا بغاية مرسومة ومحددة شرعا، هو مكلف بالاتجاه إليها إبان تصرفه وتحقيقها واقعا، إذ الحكم وحكمة تشريعه أو غايته التي شرع من أجلها مقترنان نظرا وعملا، بل الحكمة هي أساس تشريع الحكم وقوام معقوليته، وإلا كان الحكم الذي يقتضي الفعل أو الكف بلا غاية ولا حكمة. وهذا لا يتصور في تشريع الله ورسوله لأن هذا يستلزم العبث، والعبث لا يشرع لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية فوجب أن يكون لكل حكم حكمة أو غاية هي مقصود الشرع من أصل تشريعه، فكانت روحه وملاك أمره ومعنى معناه. ومن ثم لا يجوز بتر الحكم عن حكمته انحرافا عنها أو تنكبا لها أو اعتسافا، بل هو محرم قطعا لمناقضته قصد الشارع في تشريعه(1).

تجد هذا بينا صريحا فيما قرره علماء الأصول من أن قصد المكلف ينبغي أن يكون موافقا لقصد الله في التشريع، حكما ومقصدا معا، من مثل الإمام الشاطبي حيث يقول: ((قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع))(2).

(1) ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص56
(2) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي - الموافقات - الجزء الثاني - المرجع السابق - ص231.

ثم يوضح أن البنية الذاتية للتشريع الإسلامي وخصائصه ومقاصده الأساسية، كل أولئك محكوم بقانون الغاية لا بمنهج التقرير، حيث يقول: ((فالأحكام لم تشرع لأنفسها بل شرعت لمعان أخرى هي المصالح))(1)، أي الغايات.

لذا كانت الغاية بما هي هدف للحكم وأساس في تشريعه، بل مناط العدل فيه كانت هي المهيمنة على النص المحددة لمعناه، ولمجال تطبيقه أيضا، ضيقا وسعة تبعا لتحقيق هذه الحكمة في مضان وجودها تنفيذا لمراد الشارع الذي تعلق بها في أدق وأوسع مدى فكان لزاما على ذي الحق أن يتجه بإرادته شطرها إبان تصرفه في حقه تحقيقا لها لكونها مناط العدل، حتى إذا تخلفت الغاية بالانحراف عنها أو اعتسافها، كان البطلان(2).

هذا والحكم بالبطلان هو جزاء تخلف الغاية أو سقوط العدل في التصرف وليس بعد العدل إلا الظلم أو المفسدة أو العبث، وكل أولئك على النقيض من مقاصد التشريع وغاياته بالبداهة. يقول الإمام ابن القيم في هذا الصدد: ((كل ما خرج من العدل إلى الجور وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليس من الشريعة))(3).

وفي هذا المعنى يقول الإمام القرافي أيضا: ((إن كل سبب شرعه الله لحكمة لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة))(4).

وهنا يبدو دور التشريع الإسلامي الدولي جليا في التقويم لا في مجرد التقرير، إذ يقيم هذا التشريع للعناصر النفسية من سمو الغاية، وشرف الباعث، وطهارة النية، وخلقية الإرداة المقام الأول في الاعتبار. ولا يخفى ما لذلك من أثر في التمكين للمثل العليا والمبادئ الخلقية، والقيم الإنسانية الخالدة بما هي معايير هذا التشريع العظيم(5).

---

(1) المرجع نفسه ـ ص268.

(2) انظر ـ ((ابن قيم الجوزية)) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ـ أعلام الموقعين ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص1.

(3) انظر ـ ((ابن قيم الجوزية)) ـ أعلام الموقعين ـ المرجع السابق ـ ص05.

(4) ((القرافي)) شهاب الدين أبي العباس ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص17.

(5) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص57 - 58.

وبيان ذلك، أن الدافع النفسي هو الذي يحرك الإرادة ويوجهها إلى ما يحدد لها من غاية ومقصد أو مصلحة، فيكون ذلك الباعث إذا ما صدر عنه الفعل واقعا، هو معيار المشروعية وعدمها، تبعا لمطابقته الغاية المرسومة أو مجافاته إياها، وفي هذا دليل بين على ما للعناصر النفسية الذاتية للمكلف إبان ممارسته للحقوق أو الحريات، من أثر على مشروعيتها.

وقد ثبت هذا بقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما الأعمال بالنيات»(1)، أي فقدت اعتبارها الشرعي، وأثرها دنيا وآخرة لهبوط المقصد عن التسامي إلى الهدف الأسمى من إعلاء كلمة الحق والعدل التي فيها خير الإنسانية جمعاء. وفي هذا قضاء مبرم على ظاهرة التحايل على مقاصد التشريع الدولي الموضوعية، وغاياته العليا، باتخاذ فعل مشروع في الأصل ذريعة إلى تحقيق غرض غير مشروع(*). كما قضى على ظاهرة مجافاة المبادئ الخلقية وضمن لها أصالتها وثباتها بالتشريع الملزم فضلا عن العقيدة الإسلامية. كما قضى على ظاهرة الغش نحو قواعد التشريع بتحليل محرم أو إسقاط واجب تحت ستار التصرف في الحق، أو تذرعا بممارسة الإباحة أو الحرية العامة، أو عملا بعرف سائد، أو تقاليد موروثة لا تستند إلى مصالح يقرها الشرع، أو ورد بما يحرم موضوعها عبثا(2).

هذا، والمصلحة الجدية الحقيقية المعقولة التي شرعت غاية مقصودة للشارع من تشريع الحق، هي مناط العدل. وقد أصل الإمام الشاطبي هذا الأصل العام المعنوي في صراحة لا تقبل التأويل حيث يقول: ((ولما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأن مقصود الشرع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية غير مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي

(1) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه الجزء الأول ص2.

(*) وهو ما قامت به أمريكا التي من المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة ذريعة لتدمير العراق تحت ستار هدف مشروع ومقبول هو إخراج القوات العراقية من الكويت.

(2) ((البياتي)) منير حميد، و((الدوري)) قحطان عبد الرحمن ـ المدخل إلى الدين الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص126، و((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص58.

معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل في ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»[1].

إذا كانت أحكام وقواعد التشريع الإسلامي الدولي قد شرعت لمصالح العباد ككل بغض النظر عن أوطانهم وأعراقهم، فما هو أثر هذه المصالح على العلاقات الدولية سلبا أو إيجابا؟ هذا ما أوضحه في المطلب الثاني.

المطلب الثانـي: أثر المصالح الإنسانية في العلاقات الدولية.

ونظرا لأهمية أثر المصالح الإنسانية في العلاقات الدولية، وما يوفره لها من موضوعية وسمو في الغاية قسمت هذا المطلب إلى فرعين:

الفرع الأول: عدم الإقرار بسياسة الأمر الواقع في العلاقات الدولية.

إن أصل ومبدأ المصلحة يبدو أعظم أثرا فيما يتعلق بالعلاقات الدولية التي تتخذ مظهر المعاهدات والمواثيق الدولية، مما يؤكد على أسباب الاضطراب العالمي. فالباعث على إبرامها وما ينشد من مقصد يراد تحقيقه منها ينبغي أن يكون مشروعا.

والمشروعية إنما تعني وجوب إقامتها على أساس من الحق والعدل وسيادة القيم الإنسانية والمبادئ الخلقية الرفيعة التي من شأنها أن تحقق المصلحة العليا للإنسانية كافة، دون تمييز بلون أو لغة أو عنصر أو اختلاف دين. ولهذا لم يجعل الإسلام اختلاف الدين عقبة في سبيل سياسته العامة في الإصلاح العالمي لقوله تعالى: {ولو شاء الله لجمعهم على الهدى، فلا تكونن من الجاهلين}[2] كما أشرنا سابقا.

وتأسيسا على هذا، أقام الإسلام سياسته على أساس وحدة النوع الإنساني لوحدة مصدره. ومن هنا اعتبر الإنسان العام في حد ذاته وبمعناه الصحيح، وحيثما كان قيمة كبرى بل ومن أجل القيم، فاستبعد ـ نتيجة لذلك ـ كل سياسة ترمي إلى القضاء على هذا الإنسان، وحقه في الحياة الكريمة أو تحطيم بنيته المعنوية بالاستذلال والقهر والاستضعاف في الأرض جريا وراء تحقيق حلم عنصري خاص، أو تفردا في التوسع وبسط النفوذ استعمارا استيطانيا، أو طمعا في مغانم مادية عاجلة على حساب الشعوب المقهورة في بلادها، أو نزوعا إلى الاستعلاء والهيمنة الدولية، أو غير ذلك من البواعث غير الإنسانية، لأن النشاط الدولي في الإسلام يحكم بالأصل

---

(1) «الشاطبي» أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص268 وما بعدها.

(2) سورة الأنعام ـ الآية: 35.

العام الذي ((قرر "قانون الغاية" لا "قانون الغابة"))(1)، لأن الغاية هي مناط المشروعية وعدمها، حسبما تكون مطابقة لما رسم لها من مثل إنسانية، وقيم موضوعية ومبادئ خلقية لتتسق مع الصالح الإنساني العام الذي هو الغاية القصوى من التشريع الإسلامي الدولي كله، وأن نشاط كل دولة ينبغي ألا يتنافى ومقتضى هذا الأصل القطعي أو ينحرف عنه أنانية وأثرة أو عصبية وعنصرية: {أن تكون أمة أربى من أمة}(2).

هذا، والمصلحة الإنسانية العليا في نظر التشريع الإسلامي الدولي تمثل العدل الدولي في أقوى صوره، وهو ما تحلم في تحقيقه شعوب الأرض ولا سيما في هذا القرن (3). والأدلة التي تنهض بهذا الأصل العام تفوق الحصر من مثل قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة}(4)، ولقوله تعالى: {تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا}(5)، ولقوله تعالى: {وقد خاب من حمل ظلما}(6).

هذا موقف الإسلام إزاء مثل هذا الحال، موقف الصاد المجاهد العنيد، إذ يفرض الجهاد فرضا عينيا على كل مكلف قادر في سبيل الله، كما فرضه لإنقاذ المستضعفين في الأرض إذا استغاثوا بالمسلمين مما نزل بساحتهم من الظلم والبغي والتسلط، دون أن يكون ثمة طمع من جانب المسلمين في اعتناقهم دين الإسلام، أو في شيء من المغانم المادية، لقوله تعالى: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان}(7) إصرار من التشريع الإسلامي الدولي على وجوب محو ظاهرة البغي والاستضعاف والاستعمار في الأرض عنوة وبقوة السلاح.

ينتج عما تقدم، أن التشريع الإسلامي الدولي اتساقا مع مبادئه العامة ومقاصده الأساسية التي تنهض بمبدأ المصلحة في العلاقات الدولية لا يقر

---

(1) ((أبو زهرة)) محمد - بين شريعة القرآن وشريعة الرومان - المرجع السابق - ص920 وما بعدها.
(2) سورة النحل - الآية: 92.
(3) ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص59 .
(4) سورة النساء - الآية: 94.
(5) سورة القصص - الآية: 83.
(6) سورة طه - الآية: 111.
(7) سورة النساء - الآية: 75.

مبدأ سياسة الأمر الواقع بإطلاق، إذ قد يكون هذا الواقع ظلما وعدوانا مجسدا ((وحكم البغي يجب الانتصاف منه شرعا)) (1) لقوله Y: {والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون}(2)، أي انتصافا لأنفسهم من عدوهم، ولقوله تعالى: {وأخرجوهم من حيث أخرجوكم}(3)، ولقوله تعالى: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}(4).

وتأسيسا على هذا لا يجوز التحالف مع الباغي أو مسالمته(*)، وتظل العلاقة معه علاقة عداء وحرب حتى يندفع العدوان، ويرجع عن بغيه وتزول آثاره، إذ لا قيام لسلم على هوان وظلم في التشريع الإسلامي الدولي، لأن ذلك محرم قطعا لصريح قوله Y: {فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون}(5)، ولأن في مسالمته إبقاء لعدوانه ورضا بآثاره، وتسليما باستمرارها، وهو مناف لمقصد المشرع رأسا(6)، ومناقض للمصلحة العامة للأمة بأسرها، وما كان كذلك فليس من التشريع الإسلامي الدولي في شيء. والجزاء على هذه المناقضة لشرع الله دنيوي وأخروي معا لقوله تعالى: {إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما، ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا}(7).

ومعنى هذا، الخزي في الدنيا(*) والعذاب الأليم في الآخرة، ذلكم هو حكم الله تعالى وشرعه في هذه الحال قطعا بالإجماع، لصريح ما ذكر، فالجهاد فرض عين على كافة المسلمين في بقاع الأرض، ولا سيما الدول المتاخمة لحدود العدو أو القريبة منه.

---

(1) ((الزمخشري)) أبو القاسم جار الله محمود ـ الجزء الخامس ـ المرجع السابق ـ ص215
(2) سورة الشورى ـ الآية: 39.
(3) سورة البقرة ـ الآية: 191.
(4) سورة البقرة ـ الآية: 194.
(*) ولذلك فإن ما تقوم به الدول العربية والإسلامية اليوم مع إسرائيل غير جائز من الناحية الشرعية، رغم بعض الفتاوى التي تصدر هنا وهناك.
(5) سورة محمد ـ الآية: 35.
(6) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص59 - 60.
(7) سورة التوبة ـ الآية: 39.
(*) ولا خزي أكثر مما تعيشه اليوم الأمة الإسلامية من تشتت وتشرذم وبأس شديد بين أبنائها.

ولاستكمال هذا المطلب خصصت الفرع الثاني لمظهر البواعث غير الإنسانية على الصعيد الدولي.

الفرع الثاني: مظهر البواعث غير الإنسانية على الصعيد الدولي.

تبدو البواعث غير الإنسانية فيما يبرم من معاهدات غير متكافئة[1]استغلالا لعنصر الضعف في الطرف الآخر، ووسيلة للاستعلاء والإذلال والإعنات والتعجيز

ومعاناة الشقاء تحصيلا لمصلحة شعب على شعب بدافع عنصري مقيت عصبية وجهالة. ومن هنا يكون الدخل والخداع الذي ينتاب ضمائر المتسلطين وقلوبهم في إبرام المعاهدات، فيفسد عليهم تصرفهم حتى يلقي بهم مراغة الإجرام الدولي الذي يستطير شره حتى يشمل بقاعا كثيرة من شعوب الأرض، كما هو الحال اليوم في آسيا وإفريقيا، فيكون الإجرام دوليا في حق الإنسانية جمعاء، وهذا محرم قطعا لإهدار مصالح معظم شعوب الأرض بغية تحقيق مصلحة الأقوى، وهو عين السياسة الميكيافيلية[2] التي نشأت في أوربا ولازمت هذه السياسة النظام الدولي في القرن العشرين، ولا سيما قبيل منتصفه في الحرب العالمية الثانية، من عنصرية النازية والفاشية، وفي أواخره في أيامنها هذه من عنصرية الصهيونية، واستكبار الولايات المتحدة الأمريكية.

تجد هذا محرما قطعا في مثل قوله تعالى: {ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة}[3].

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((عثمان)) أحمد - مبدأ التنظيم الدولي لإدارة المستعمرات وتطبيقاته في الانتداب، ونظام الوصاية - دار النهضة العربية - القاهرة - 1963 - ص28 - 31.
- ((فودة)) عز الدين - خلاصة الفكر الاشتراكي - دار الفكر العربي - القاهرة - 1967 - ص153 - 155.
- Oppenheim - L - International law - 8th ed - édited by H lauterpacht - London - 1958 - pp682 - 685. et Pufendorf - S - Classics of international law - book - VIII - London - 1934 - p1331.

(2) ((مكيافيلي)) نيقولو - الأمير - ترجمة فاروق سعد - منشورات الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة التاسعة - 1979 - ص147 وما بعدها.

(3) سورة النحل - الآية: 92.

تعد المعاهدات من أكبر الأدوات في النظام التشريعي الدولي لتبادل المنافع والأموال، وإقامة العلاقات، إذا لم تترتب عليه فائدة جديدة لعاقديها كانت باطلة، لأن تحصيل الاتفاق لفائدة مبتدأة لم تكن حاصلة من قبل شرط للانعقاد، نفيا للعبث في التعامل، فكيف إذا خلا عن الفائدة أصلا، أو كان محله محرما غير مشروع؟

ومناط المشروعية في الحق ـ وهو الصالح العام الإنساني ـ ينعكس على مفهوم الاتفاق عند التحقيق، إذ المشروعية أساسها العدل والعدل لا يتجزأ ولا تناقض في شرع الله ورسوله T، فيغدو الاتفاق على هذا النظر واقعا لمصلحة عامة لا تعاقدا فرديا محضا إعمالا لسلطان الإرادة المطلق، لأن هذا أثر من آثار الفردية في المفهوم الذي يستوجب الإطلاق في التصرف وهو ما لا يقره الشرع بحال لسقوط معنى الصالح العام المشترك فيه مما يفسح المجال للعبث والتحكم والاستغلال (1).

إن المبدأ العام الذي يقوم عليه الاتفاق في الإسلام ((مشتق من المبدأ الذي يقوم عليه مفهوم الحق فيه، فكلاهما قائم على أساس اجتماعي وأخلاقي وإنساني، وتعالج الناحية الاقتصادية والسياسية والقانونية ...الخ ـ باعتباره من أعظم أدواتها أثرا وأشدها احتياجا إليه في تبادل المنافع والأموال ـ في ضوء ذلك كله))(2).

وقد اشتق الإمام الشاطبي "جهة التعاون" مبدأ عاما ـ بوجهيه الإيجابي والسلبي ـ حاكما على التشريع الدولي كله، بحيث تقيد به الأوامر والنواهي الواردة في التشريع الدولي، بما لا يخالف أو يناقض مقتضى ذلك المبدأ العام لقوله تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}(3). وهو ـ بوجهيه الإيجابي والسلبي ـ يوجب التكافل في التعامل بين الدول، بل وفي جميع وجوه الحياة وهو أصل مجمع عليه.

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص ـ 64.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ المرجع السابق ـ ص ـ 24.

(3) سورة المائدة ـ الآية: 02.

وهذا المبدأ أخلاقي في المقام الأول، غير أن علماء الأصول والفقهاء قد أعملوه قاعدة تشريعية عامة ملزمة في التعامل، ولم يتركوه لمحض اختيار الدول المتعاقدة أو غيرها. فهو يوجب على الطرفين الوفاء والاتفاق خلقا ودينا وشرعا ملزما، ولكنه يوجب في الوقت نفسه على الدول الدائنة ـ في حالة القروض مثلا ـ ألا تتمسك بكافة مزايا الاتفاق حتى في الظروف القاسية والأزمات الخاصة والعامة، لأن هذا لا يتفق ومبدأ التعاون فضلا عن أنه انتهاز لسوانح الفرص واستغلال الأزمات وإلا فلم حرم...؟

والحرمة ليست منصبة على أصل الاتفاق ــ اتفاقية تجارية، ثقافية ...الخ ـ لأنه حلال، ولكنه منصب على استغلال عدم الخبرة أو الاضطرار. وهي ناحية ضعف في أصل الأطراف، بدليل أن يكون الموقف الأخلاقي اتجاهه تبصيره، ونصحه، وتوعيته بالعائد الذي يحصل عليه من جراء هذا الاتفاق ـ مثلا ـ والترفع عن غبنه إعمالا لمبدأ التعاون)) (1). وقد تطغى إرادة أحد الأطراف الأقوى اقتصاديا على الآخر، فيكون قبوله للعقد ـ في مثل هذه الحال ـ ظاهريا لا رضا حقيقيا لمكان الاضطرار، كما هو ملاحظ في العلاقات الدولية اليوم(2). وقد التفت إلى هذا المعنى الإمام ابن تيمية فقرر: أن لا بد في الاتفاق من رضا المتعاقدين وموافقة الشرع(3).

فليس العقد إذن شريعة المتعاقدين بإطلاق في نظر التشريع الإسلامي الدولي نفيا للاستغلال والعبث بالمقدرات أو التحكم بسلطان السيادة المطلق.

وأما التحكم ـ وهو عدم المعقولية الذي يسلتزم مجرد التسلط ـ فهو منتف في الشرع ومحرم قطعا. أما كونه منتفيا في الشرع فلأنه لم يوجد في الشرع حكم واحد في التعامل غير معقول المعنى، أو غير مفض إلى مصلحة معقولة مقصودة هو مفسر بها ومبني على أساسها، إذ الأصل التعليل (4).

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص 62، 63.

(2) Voir - Jean Touscoz - Le principe d'effectivité dans l'ordre international - librairie générale de droit et de jurisprudence - Paris - 1964 - p115.
وانظر أيضا
((سرحان)) عبد العزيز ـ القانون الدولي العام ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ 1973 ـ ص117.

(3) ((ابن تيمية)) تقي الدين أبو العباس أحمد ـ مجموع الفتاوى ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص80.

(4) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص65

وأما أنه محرم شرعا، فلأن التحكم لا يعدو كونه مستشرفا مجرد إخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف دون إمكان العثور على وجه معقول ينهض بتفسيره لنفعهم أو صالحهم، وهو ما تواترت النصوص على عكسه بالأصل المجمع عليه.

وأيضا لو كان تحكيما لانتفى كون تنفيذه طوعيا يصدر عن قناعة ورضا ومعلوم أن مبدأ الرضائية(1)أصل عتيد في صحة الاتفاقيات والمعاملات الدولية، بل وفي حل انتفاع كل من المتعاقدين بالمنافع المتبادلة شرعا، كما هو مقرر ومعلوم، بل الحرية هي أصل الاعتقاد ـ كما أشير ـ إذ لا إ كراه في الدين، فكان التحكم منتفيا ومحرما في الشرع أصلا عقيدة ومعاملة.

وأيضا فإن التحكم ـ بانتفاء أصل المعقولية فيه ـ ضرب من التسلط القاهر الذي يأباه التشريع الإسلامي الدولي أشد الإباء، بل يحاربه بما هو دين العزة وشريعة العدل والإنصاف. على أن الإسلام لم يجعل ذلك التحكم للرسول صلى الله عليه وسلم نفسه لقوله تعالى: {وما أنت عليهم بجبار}(2)، بل نفى الله تعالى ذلك عن ذاته العلية لقوله Y: {وما الله يريد ظلما للعباد}(3)، وقوله: {إن الله لا يظلم مثقال ذرة}(4). وفي الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا»(5). فثبت أن الشرع معلل بالمصالح المعقولة، فما خرج عن المصلحة إلى المفسدة ومن العدل إلى الظلم فليس من الشرع في شيء.

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي معلل بالمصالح الحقيقية للمجتمع الدولي، بما يوفره لها من موضوعية وسمو في الغاية، فإلى أي حدّ أمكن المزج بين القيم الإنسانية والقواعد الدولية؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه في المطلب الثالث.

---

(1) انظر ـ ((رمضان)) عصام صادق ـ المرجع السابق ـ ص27 ـ 28.
(2) سورة ق ـ الآية: 45.
(3) سورة غافر ـ الآية: 31.
(4) سورة النساء ـ الآية: 40.
(5) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه ـ باب تحريم الظلم ـ رقم الحديث: 2570.

المطلب الثالث: المزج بين القيم الإنسانية والقواعد الدولية

في ضوء ما تقدم من تحليل لفلسفة التشريع الإسلامي الدولي ظهر جليا أن المعنى العقدي والمثل الأعلى الأخلاقي والقيم الإنسانية كل أولئك لا ينفصل عن التشريع الإسلامي الدولي وهو صمام الأمان والاستقرار في العالم كله.

هذا، وإذا كانت الدراسة لا تسمح بعرض فلسفة القانون الدولي العام إلا أن هذا لا يمنعني أن أشير إلى طائفة من البواعث التي تستهدف تحقيق غايات غير إنسانية مما أصبح معروفا، بل مألوفا في العلاقات الدولية التي تحدِّدُ مسارها نزعات عنصرية رعناء مسرفة غالبا، من مثل مبدأ السياسة أولا، وهذا يعني فصل القانون عن الخلق والقيم واستئصالها من التفكير القانوني الدولي جملة، فضلا عن أن يكون لها أثر في توجيهه. ذلك لأن المثل الإنسانية العليا ليست في صالح تلك السياسة العدوانية الغاشمة إذ هي على النقيض مما تقتضيه أصول التشريع الدولي وغاياته ومثله العليا لسبب بسيط هو أن الأحكام التي تتعلق بمبادئ الأخلاق وتؤصل القيم الإنسانية والمفاهيم الكلية التي تنهض بالمثل العليا، قد امتزجت بالأحكام التي تتعلق بمبادئ التشريع الدولي [1].

وهذا الامتزاج يستعصي على الفصل، بل الفصل عصيان وخروج عن أحكام الشرع جملة. تجد هذا جليا عند الإمام الماوردي إذ يجعل القيم والمفاهيم الكلية للأخلاق التي هي قوام الدين أساسا لسياسة الدنيا، حيث يقول: ((إقامة الدولة لحراسة الدين وسياسة الدنيا)) [2]، أي سياسة دولية محكومة بقيم الدين وبمثله الإنسانية، وهي تشريع معين قوامه قواعد من العدل المطلق حتى بين الأعداء والمساواة بين الشعوب في الاعتبار الإنساني [3].

وعصمة الإنسان باعتباره القيمة الكبرى في هذا التشريع، والتسامح اتجاه المخالف في الدين دون تمييز، بل وجوب البر والإقساط إليه، وتحريم الظلم والعدوان والبغي بجميع ألوانه وصوره، ومحاربة العنصرية بجميع صورها دون هوادة باعتبارها - في نظر التشريع الإسلامي الدولي وفي

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص61

(2) ((الماوردي)) علي بن محمد حبيب البصري - المرجع السابق - ص5.

(3) انظر - ((محمصاني)) صبحي - تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى - 1983 ص98 - 101.

الواقع ـ ضربا من العصبية الجاهلية. وبذلك قضى التشريع الإسلامي الدولي على كافة أسباب الاضطراب العالمي حين جعل النظام الدولي خادما للمثل يؤصلها في المجتمع البشري، وذلك آية خلود رسالة الإسلام.

وعلى هذا أمكن القول بأن ظاهرة امتزاج المبادئ الخلقية، والقيم الإنسانية بالقواعد التشريعية الدولية والاجتماعية والاقتصادية من خصائص التشريع الإسلامي الدولي وحده تفرد بها من دون سائر الشرائع.

هذا، والظواهر الاجتماعية المخالفة لمقتضى الشرع منكر، والمنكر يجب تغييره لا إقراره، وإلا كان ذلك سبيلا لتبدل قيم التشريع الدولي ومعايير الخلق. وتبديل التشريع هو إنشاء قواعد مبتدأة أو تأسيس فقه جديد مما لم يأذن به الله، لأنه افتئات على حق الله في التشريع، وإلى هذا الإشارة بقوله Y: {إن الحكم إلا لله}(1)، وقوله تعالى: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم}(2) وقوله جل وعلا: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون}(3).

والغاية الإنسانية قوامها أمران المعقولية، ومعطيات الخبرة العلمية المتخصصة في موضوعها وليس بعد المعقولية والعلم شيء يبتغى يرشدك إلى هذا أن الإمام مالك قد اشترط فيما اشترط في المصلحة التي يبنى عليها الحكم فيما لم يرد فيه نص أنها إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول حتى إذا رفضتها العقول كانت غير مشروعة لتخلف شرط المعقولية (4).

هذا، ومما يؤكد كون المصلحة الواقعة أو المتوقعة وهي غاية الحكم ـ إذا ما استوفت شرائط اعتبارها مبنى للحكم ولا سيما في الوقائع المستجدة والظروف المتطورة ـ ما صرح به الإمام ابن القيم، حيث يقول: ((فحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله ودينه))(5). ولا جرم أن شرع الله ودينه هو العدل بعينه!

---

(1) سورة الأنعام ـ الآية: 57.
(2) سورة النساء ـ الآية: 65.
(3) سورة المائدة ـ الآية: 44.
(4) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص39.
(5) ((ابن قيم الجوزية)) شمس الدين أبو عبد الله ـ الطرق الحكمية ـ المرجع السابق ـ

وعلى هذا، فالعدل في التشريع الإسلامي الدولي(1) أمر واقعي محس مدرك، يتمثل في المصلحة المعقولة التي هي غاية الحكم، وبذلك تمكنت المعقولية العلمية في أصول ومباني الأحكام الشرعية.

إذا كانت الصفة الدينية قد ربطت قواعد التشريع الإسلامي الدولي بالقيم والمثل العليا ، جاعلة من المصالح الإنسانية هدفها الأول والأخير ، فما هو موقع الإنسان في هذا التشريع؟

ذلك ما أود توضيحه في الفصل الخامس.



ص16.

(1) انظر في معنى قريب من هذا: ((البوطي)) محمد سعيد رمضان - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص280، و((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص67 - 68.

الفصل الخامس
موقع الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي

كلما راعى التشريع ـ أي تشريع ـ طبيعة الكائن المخاطب بأحكامه وقواعده كلما وجد طريقه نحو التطبيق والاحترام، بل التقديس من جانب المخاطبين بأحكامه وقواعده، رغبة لا رهبة لما يحمل من غايات نبيلة ومثل عليا هدفها صلاح وإصلاح الإنسان أينما كان هذا الإنسان.

وعليه، من هو الإنسان؟ وكيف خلق؟ وما هي مكانته بين سائر المخلوقات؟ وما هي المكانة التي يحتلها هذا الكائن البشري في التشريع الإسلامي الدولي والقانون الدولي العام؟ وما مدى ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالكائن البشري؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه من خلال المباحث الثلاثة التالية: **الأول:** وعالجت فيه خلق الإنسان وتكريمه. أما **الثاني** فخصصه لموقع الإنسان في التشريع الإسلامي والقانون الدولي العام . أما **الثالث** فعالجت فيه ارتباط التشريع الإسلامي بالإنسان.

المبحث الأول: خلق الإنسان وتكريمه.

جاء القرآن العظيم ببيان واف لمبدأ خلق الإنسان سواء أكان ذلك الوجود في علم الله الأزلي المطلق عبر الزمن، أو لما أصبح وجودا زمنيا تحقق فيه في وقت معين في عالم الأعيان ما كان مستورا في علم الله، كما جاء البيان القرآني موضحا للعديد من القضايا المتعلقة بخلق الإنسان، مثل قصة خلق الإنسان، والحكمة من خلقه، تكريم الإنسان، وحدة الكائن البشري، مدلول الإنسان، وهو ما أوضحه في المطالب الأربعة التالية: **الأول** خصصته لخلق الإنسان، أما **الثاني** فتناولت فيه تكريم الإنسان في الإسلام، وعالجت في **الثالث** وحدة النوع البشري ومدلول الإنسان، أما **الرابع** فخصصته للأخوة الإنسانية والرحمة.

المطلب الأول: واقعة خلق الإنسان في القرآن العظيم.

وبغية توضيح واقعة خلق الإنسان ومعنى الإنسان، قسمت هذا المطلب إلى فرعين تناولت في **الأول** الكائن البشري قبل خلقه، وعالجت في **الثاني** الحكمة من خلق الإنسان.

الفرع الأول: الإنسان قبل خلقه.

إن الموجودات جميعا بما فيها الإنسان ـ ممثلا في أبي الأنبياء والبشر آدم υ ـ كانت قبل في عالم الأعيان موجودات في علم الله تعالى: {إن الله عالم غيب السماوات والأرض إنه عليم بذات الصدور}(1).

وهذا العلم الإلهي المفصل بالإنسان قبل خلقه تترتب عليه حقيقة أخرى ذات أهمية بالغة، وهي أن هذا الإنسان الحاضر في علم الله ستحدد له بمقتضى هذا العلم مهمة محددة لما يصبح موجودا أرضيا، وسيضبط له منهج محدد في تصريف نشاطه لتحقيق تلك المهمة.

وكل من هذه المهمة وهذا المنهج المؤدي إليها سيكونان مناط اشتراك بين جميع الأفراد الذين تشملهم ماهية الإنسان، متفرعين عن أبيهم آدم υ إلى آخر الزمن المعلوم لهذه الحياة الدنيا.

وبهذا المعنى يكون وجود الإنسان في علم الله هو الأصل، ووجوده بعد ذلك في الواقع هو الصورة المتأتية من ذلك الأصل، وهو ما يلزم منه أن تكون الصورة متحددة في طبيعتها وفي أبعادها وغاياتها بالأصل الذي تأتت منه، محكومة في واقعها بما أريد أن يكون لها من هدف ومن مصير بحسب أصلها في علم الله (2).

وهذا المعنى هو الذي يفيده قوله تعالى في إخباره الملائكة بخلق الإنسان: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون}(3).

ففي هذه الآية الكريمة ((إخبار عن المولى Y بالمهمة الأساسية للكائن البشري الذي سيخلق، وهي الخلافة في الأرض بناء على ما تقرر في علمه سبحانه وتعالى من ماهية ذات الخصائص المؤهلة لهذه المهمة التي هي غاية الوجود الإنساني))(4).

---

(1) سورة فاطر ـ الآية: 38.

(2) عبد المجيد النجار ـ الإنسان في القرآن ـ الموافقات ـ مجلة جامعية تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية ـ يصدرها المعهد الوطني العالي لأصول الدين ـ الجزائر ـ العدد: 03 ـ ذو الحجة 1414 الموافقة جوان 1994 ـ ص39 ـ 40.

(3) سورة البقرة: الآية 30.

(4) ابن عاشور ـ محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص406.

بعد أن بينت وضع الكائن البشري قبل خلقه حيث كان في عالم الأعيان موجودا في علم الله، لم يبق لي إلا أن أبين بداية ظهور الإنسان والحكمة من خلقه في فرع ثانٍ.

الفرع الثاني: الحكمة خلق الإنسان.

بتتبع الآيات القرآنية العظيمة التي تحدثت عن خلق الإنسان يتبين أن هذا المخلوق الجديد وجد متكامل الصورة على سبيل الطفرة الفجائية(*) في سلسلة المخلوقات الإلهية دون أن يكون متأتيا بطريق الانقلاب المتدرج من سلالات حيوانية أدنى منه كما تدعي ذلك بعض النظريات الوضعية(1).

ولما كان لله تعالى مطلق المشيئة في الخلق والفعل فإن أفعاله كلها لا تخلو من الحكمة، فهل من سبيل لإدراك الحكمة الإلهية من خلق هذا الكائن البشري؟

يمكن أن نستوحي هذه الحكمة من قوله تعالى: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون...}(2)، فهذه الآية الكريمة تفيد ((أن الحكمة من خلق الإنسان هي عبادة الله بمعنى أن يتحقق في الكون مظهر من الخضوع لله والتسليم له صادر عن إرادة حرة، بعد أن تحقق الخضوع والتسليم في كافة المخلوقات بصفة قسرية))(3).

وقد تكون الحكمة من خلق الإنسان ما ذكره القاضي عبد الجبار في قوله: ((اعلم أن وجه الحكمة في خلق المكلف "الإنسان" أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضل ويعرضه للثواب))(4). وذلك لما ركب عليه من ملكات إدراكية كانت مناطا للتكليف الذي يمكن الترقي والتكامل ونوال النعمة من استثمار الكون، كما يمكنه من نوال الثواب في الآخرة ((وربما يكون الموقف العقائدي الأسلم الإيمان بأن الإنسان خلق لحكمة إلهية، وأن جماع هذه الحكمة العبودية لله، عبودية يتأسس عليها تفضل إلـهي بالنعمة))(5).

(*) لمزيد من الاطلاع راجع الفصل الأول من الباب الثاني من هذه الأطروحة.

(1) لمزيد من الاطلاع راجع: يحيى هاشم حسن فرغل ـ الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1969 ـ ص162 وما بعدها.

(2) سورة الذاريات ـ الآية: 56.

(3) عبد المجيد النجار ـ الإنسان في القرآن ـ المرجع السابق ـ ص43.

(4) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن خليل ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ1965 ـ الجزء 11 ـ ص139.

(5) عبد المجيد النجار ـ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية1993 ـ ص54 ـ 55.

وحينما يدرك الكائن البشري هذه الحكمة فإنه يندفع في حياته بقوة بناءة، إذ تكون تلك الحكمة تيارا لا يتوقف لحركة الإنتاج وعاصما من كل يأس وقنوط وإحباط.

يعد الإنسان واحدا من مخلوقات لا نحصي لها عدا، وكثير من هذه المخلوقات إذا قورن بها الكائن البشري في قوتها وشدة بطشها وضخامتها ظهر أمامها قليل الشأن ضعيف القدر، فهل هو كذلك في حقيقة أمره إذا ما قدرت قيمته الذاتية وإذا ما قورنت بسائر المخلوقات الأخرى؟ هذا ما سنتعرف عليه في المطلب التالي.

المطلب الثاني: تكريم الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي.

الإنسان هو في واقع التنزيل محور أساسي من البنية الهيكلية للإسلام مرتبط وفق ما قرره الوحي ارتباطا بمحور العقيدة، ولا يوجد شيء من المبادئ والقيم التي تدور هذه القضية حولها إلا وأصله ثابت في الوحي(1).

ولن تجد نصا أبلغ تأكيدا وأشمل دلالة من النص القرآني في تصوير أصالة كرامة الإنسان الذي نفخ الله جل وعلا فيه من روحه، وأمر ملائكته بالسجود تكريما له وطاعة لخالقه: {وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين}(2) ثم كان التعميم على نسل آدم υ.

وفي هذا المعنى يحدثنا ابن كثير قائلا: ((يخبر الله تعالى بامتنانه على بني آدم بتنويهه بذكرهم في الملأ الأعلى قبل إيجادهم...وكرامة عظيمة من الله تعالى لآدم، وقد دل على ذلك أحاديث كثيرة منها حديث الشفاعة، وحديث موسى υ:«فلما اجتمع به قال: أنت آدم الذي خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته»))(3).

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((إسحاق)) خالد - إسهام الإسلام في الفكر السياسي العالمي - مجلة المسلم المعاصر - مجلة فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية - السنة12 - العدد الخامس والأربعون - سبتمبر 1985 - ص33 - 93.
- ((عبد السلام)) علي جعفر - القانون الدولي الإنساني في الإسلام - مجلة الشريعة والقانون - جامعة الأزهر - العدد الثاني - 1986 - ص173 - 174.

(2) سورة الحجر - الآية: 28 - 29.

(3) ((ابن كثير)) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل - تفسير ابن كثير - الجزء الأول - المرجع السابق - ص130.

والتكريم جعله كريما أي نفيسا غير مبذول ولا ذليل في صورته ولا في حركة مشيه وفي بشرته، فإن جميع الحيوان لا يعرف النظافة ولا اللباس... ولا الاستعداد لما ينفعه ودفع ما يضره، ولا شعوره بما في ذاته وعقله من المحاسن فيستزيد منها، والقبائح فيسترها ويدفعها، بَله الخلو عن المعارف والصنائع وعن قبول التطور في أساليب حياته وحضارته. وبذلك تكون منة التكريم مزية خص الله بها بني آدم من بين سائر المخلوقات الأرضية (1).

إن الكرامة التي يقرها التشريع الإسلامي الدولي للشخصية الإنسانية ليست كرامة مفردة ولكنها مثلثة ((كرامة هي عصمة وحماية، وكرامة هي عزة وسيادة، وكرامة هي استحقاق وجدارة))(2).

كرامة يستغلها الإنسان من طبيعته: {ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا}(3). وكرامة تتغذى من عقيدته: {ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين}(4). وكرامة يستوجبها بعمله وسيرته: {ولكل درجات مما عملوا}(5) {ويؤت كل ذي فضل فضله}(6).

وأوسع هذه الكرامات وأعمها وأقدمها تلك الكرامة الأولى التي ينالها الفرد من ولادته، بل منذ تكوينه جنينا في بطن أمه... كرامة لم يؤد لها ثمنا ماديا ولا معنويا ولكنها منحة السماء التي منحته فطرته، والتي جعلت كرامته وإنسانيته صنوين مقترنين غير مفترقين في التشريع الإسلامي الدولي(7).

---

(1) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء15 - المرجع السابق - ص165.

(2) ((دراز)) محمد عبد الله - دراسة إسلامية في العلاقات الاجتماعية الدولية - دار القلم الكويت - 1980 - ص33.

(3) سورة الإسراء - الآية: 70.

(4) سورة المنافقون - الآية: 8.

(5) سورة الأحقاف - الآية19.

(6) سورة هود - الآية: 03.

(7) انظر على الخصوص:

- ((الخياط)) عبد العزيز - المرجع السابق - ص34 - 35.
- ((شبيب)) نبيل - المرجع السابق - ص60.

ولكن ما هي تلك الكرامة؟ إنها قبل كل شيء سياج من الصيانة والحصانة، هي ظل ظليل ينشره التشريع الإسلامي الدولي على كل فرد من البشر، ذكرا أو أنثى، أبيض أو أسود، ضعيفا أو قويا فقيرا أو غنيا، من أي ملة أو نحلة فرضت. ظل ظليل ينشره التشريع الإسلامي الدولي على كل فرد يصون به دمه أن يسفك وعرضه أن ينتهك، وماله أن يغتصب، ومسكنه أن يقتحم، ونسبه أن يبدل ووطنه أن يخرج منه أو يزاحم عليه، وضميره أن يتحكم فيه قسرا، حريته أن تعطل خداعا ومكرا (1).

كل إنسان في التشريع الإسلامي الدولي له قدسية الإنسان، ولا يزال كذلك حتى ينتهك هو حرمة نفسه بارتكاب جريمة ترفع عنه جانبا من تلك الحصانة وهو بعد ذلك بريء حتى تثبت إدانته، وهو بعد ثبوت جريمته لا يفقد حماية القانون كلها لأن جنايته ستقدر بقدرها.

بهذه الكرامة يحمي التشريع الإسلامي الدولي أعداءه، كما يحمي أبناءه وأولياءه. إنه يحمي أعداءه في حياتهم، ويحميهم بعد موتهم، يحميهم في حياتهم فيحول دون قتالهم إلا إذا بدأوا بالعدوان، ويحميهم في ميدان القتال نفسه إذ يؤمنهم من النهب والسلب والغدر والاغتيال(2). ثم يحميهم بعد موتهم إذ يحرم أجسادهم على كل تشويه أو تمثيل... ولم لا؟ أليسوا أناسي؟ فلهم إذاً كرامة الإنسان!

هذه الكرامة التي كرم الله بها الإنسانية في كل فرد من أفرادها، هي الأساس الذي تقوم عليها العلاقات بين بني آدم. هذه الكرامة التي جعلها الإسلام درعا واقيا يدرأ بها عن الإنسانية نزوات الطغاة والجبارين، هل أشعر التشريع الإسلامي الدولي بها الضعفاء والمستضعفين؟

إن الكرامة نفسها شيء والشعور بها شيء آخر، والشعور الحاد القوي شيء ثالث. حسن جميل أن تقرر الحق لأربابه وتوضح لهم معالمه... ولكن أحسن وأجمل أن تمهد لهم طريق حمايته، وأن تجعل صورته في نفوسهم

---

(1) ((الخياط)) عبد العزيز - المرجع السابق - ص38 وما بعدها.

(2) انظر على الخصوص:

- ((الشيباني)) محمد بن الحسين - شرح السير الكبير - الجزء الرابع - المرجع السابق - ص36 - 54.
- ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم - المرجع السابق - ص85 وما بعدها.
- ((الكاساني)) علاء الدين - بدائع الصنائع - الجزء السابع - المرجع السابق - ص101.

شعلة متقدة تدفعهم للذب عنه والاعتزاز به، فهل وضع التشريع الإسلامي الدولي شيئا لكي يغرس في نفوس الأفراد ويوقد ناره في قلوبهم (1).

نعم... إن التشريع الإسلامي الدولي لم يكتف بأن عرف كل فرد حقه نظريا في هذه الحصانة الإنسانية، ولكنه أخذ يهيب به أن يدافع عن الحق وطفق يحرضه أشد التحريض على أن يقاتل دونه وأن يضحي بنفسه في سبيله.

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من قتل دون ماله فهو شهيد»(2). بل لنسمع إلى كتاب الله حين ينعى على المستضعفين إخلادهم إلى الذل طمعا في السلام ورضاهم الهوان خوفا من فراق الأوطان: {إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها}(3).

إن الكرامة الإنسانية هي قبل كل شيء سياج من الحرمة والعصمة والصيانة تصون صاحبها من أن يهون على الناس، أو يضيعوا حقا من حقوقه، أو ينتهكوا حرمة من حرماته ذلك هو جانبها السلمي الخارجي الدفاعي؛ أما حقيقتها الإيجابية الانبعاثية فإنها تاج من الشرف والنبل يدعو صاحبه أن ينظر إلى نفسه نظرة احترام وتكريم، نظرة يعرف بها أن مكانته في هذا العالم مكانة السيد لا المسود. لا أعني سيادة الإنسان على غيره، فالناس في نظر التشريع الإسلامي الدولي كلهم سيد في نفسه لا سيادة لأحد على غيره ولا سيادة لغيره عليه(4). وإنما هي من جهة سيادة عالمية يتعامل بها المرء مع مختلف الأشياء في البر والبحر والهواء، ألم يسخر له ما في السماوات وما في الأرض جميعا(5) ولم يسخره هو لشيء منها؟

ثم هي من جهة أخرى سيادة ذاتية لكل فرد فيما بينه وبين الناس، سيادة تسوي رأسه برؤوسهم ومنكبه بمناكبهم، ومن هذه السيادة المزدوجة تتألف

(1) ((دراز)) محمد عبد الله ـ دراسة إسلامية في العلاقات الاجتماعية الدولية ـ المرجع السابق ـ ص34.

(2) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ـ الجزء الخامس ـ ص123.

(3) سورة النساء ـ الآية: 97.

(4) انظر ـ ((حسن)) خالد ـ المبادئ الإنسانية في صحيح الإمام البخاري ـ مجلة الفكر الإسلامي ـ السنة الخامسة ـ العدد التاسع ـ سبتمبر 1974 ـ ص51 وما بعدها.

(5) قال الله تعالى: {وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه} ـ سورة الجاثية ـ الآية: 13، وقال Y: {ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض} ـ سورة لقمان ـ الآية: 20.

المرتبة الثانية من الكرامة الإنسانية... كرام الحرية والعزة التي تربأ بصاحبها أن يهون على نفسه، وأن يذل لمخلوق غيره كائنا من كان.

هذه المرتبة من الكرامة هي كسابقتها منحة من الله عامة تولد مع الإنسان غير أنه لا يشعر بها على تمامها ولا يقدرها حق قدرها إلا المؤمن الموحد الذي لا يعرف السجود لحجر ولا لشجر ولا لبشر، وهكذا يضم كرامة الإيمان إلى كرامة الإنسان.

وأخيرا ترتفع من مستوى الطبيعة، ومن مستوى العقيدة إلى مستوى السلوك والسيرة، وبالتالي إلى مرتبة ثالثة من الكرامة ينشئها المرء إنشاءً ويكتسبها اكتسابا بما يختصه لنفسه من نهج حميد، وما يحقق بجده وجهده من أهداف رفيعة، مستوحيا مواهبه الإنسانية العليا، مسيطرا على قواه وغرائزه الدنيا، مسترشدا بأمر ربه وهداه، محاذرا من خداع شيطانه وهواه. تلك هي كرامة العمل الصالح المصلح، فإنها لعلى درجات متفاوتة تسير طردا وعكسا على نسبة الإتقان والإخلاص في العمل (1).

ولا يحجب ذلك بطبيعة الحال أن ميزان الكرامة عند الله يوم القيامة بعد الدار الدنيا هو: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير}(2).

واجب الإنسان إذن للاحتفاظ بكرامته أن يسير في الطريق التي وضعه الله فيها وألا ينحرف عن الفطرة الإنسانية، فيعتز بوجود الله تعالى ويعمل بشرائعه ويتنافس في تقواه حتى يكون الأكرم في الدنيا هو الأتقى كما هو حكم الباري Y.

وهكذا ندرك أن الكرامة الإنسانية لا تعني ما يتصوره غير المسلمين ممن كافحوا في سبيل الحرمات البشرية، استكبار الإنسان واستعظامه لوجوده واعتداده بأنانيته، فقد تصبح الكرامة بهذا المعنى كبرا في النفس، وطغيانا في الحكم على الأشياء، وتجبرا في السلوك. ولكن الكرامة الحق هي التي ترفع الإنسان عن ارتكاب ما ينزل به للدركات السفلى من مختلف المعاصي وتشبثه بامتثال الأوامر الإلهية، وتخلقه بأخلاق ربه سبحانه وتعالى وتواضعه أمام الله الذي خلقه في أحسن صورة وعلمه البيان، ورزقه العقل والقرآن، وأمام إخوانه الذين يساوونه في كل المعطيات الإنسانية. والكرامة الإنسانية

---

(1) ((دراز)) - دراسة إسلامية في العلاقات الاجتماعية الدولية - المرجع السابق - ص36.
(2) سورة الحجرات - الآية: 13.

الحق إنما تتجلى حينما يؤمن الإنسان بأنه مكلف، أي يشعر بمعنى المواطنة الإنسانية، فيعتقد بأنه خلق ليكون عاملا على تحقيق أهداف عليا تتجاوز رغباته الضيقة وشهواته الخاصة، فلا يعود لوجوده الخاص عنده اعتبار إلا بقدر ما يكون جزءا من المجموعة الإنسانية التي أقامها الله في الأرض لتخلفه في عمارتها. فيعمل بالمعروف ويأمر به، ويتجنب المنكر وينهى عنه، ويحبس نفسه مع الواعين من العاملين: {الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه}(1)، يجاهد معهم لحماية الدعوة وحفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل والحرية لجميع أفراد البشرية، ويعمل معهم على حماية { وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا}(2).

هذا الوعي الإنساني بما كلف به البشر هو العنوان الحق لشعور الإنسان بكرامته وتحقيقه لوجوده الكامل الذي لا تشوبه أوهام وادعاءات، وعدم التعرض له من أولى الأمر وفسح المجال للعمل في إطاره هو التكريم الحقيقي للإنسان. فحينما يقوم المرء بواجباته نحو ربه ونفسه وأمته يشعر بكرامته، ويكون فعلا قد كرم نفسه (3).

ولقد كرم الله الإنسان أيضا بأن منع غيره من أن ينتقص من قدره، أو ينال منه أو من الأشياء التي يقدسها، فاحترام عاطفته إزاء كل الأشياء احترام لكرامته، وأبرز مثال لذلك أن الله نهى عن شتم الآلهة التي يعبدها المشركون حتى لا يدفعهم ذلك أن ينالوا من الرب الحقيقي فيقعوا فيما لم يريدوه، قال تعالى: {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم}(4).

إن مخالفينا في نظر القرآن لا يناضلون إلا في سبيل شيء أظهره الله لهم عملا صالحا فساروا فيه باقتناعهم، والله وحده الذي يحاسبهم على ما

---

(1) سورة الأنعام - الآية: 52.
(2) سورة النساء - الآية: 75.
(3) ((الفاسي)) علال - المرجع السابق - ص237.
(4) سورة الأنعام - الآية: 108.

يصنعون، قال تعالى: {كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون}(1).

وإذن فليس من حق الإنسان أن ينصب نفسه حكما بين المعتقدات، ولا بين أصحابها ولكن عليه أن يعمل على إقناع غيره بالحق، فإذا استمر في عقيدته فمرده إلى الله وحده وهو الذي يتولى حساب الجميع: {فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر}(2).

فإذا كان مرد الإكرام الزائد إلى الله سبحانه وتعالى الذي له وحده الحق في أن يظهر عنايته بمن يشاء من عباده، فما علينا إلا أن نقف عند حدنا وننظر إلى إخواننا نظرة واحدة والغرض من هذا هو مراعاة الكرامة الإنسانية في المعاملة بالنسبة لجميع الناس لا فرق بينهم.

إن في عتاب الله لنبيه صلى الله عليه وسلم حين وقف لكبير من قريش وتباطأ في الاستجابة لابن أم مكتوم فنزلت عليه: {عبس وتولى أن جاءه الأعمى...} (3). إن في هذا العتاب ما يبين مقدار اعتبار الإسلام للإنسان بوضعه الإنساني الذي استحق به الكرامة، لا بما يستمده من جاه مزيف أو مال مغصوب أو كبرياء وترف(4).

«ومن أبرز مظاهر المساواة في الكرامة أن من آداب الإسلام أن يقوم الإنسان للجنازة إذا مرت أمامه أيا كان صاحبها مسلما أو كافرا، وذلك ما يشعر بالاحترام للناس كافة» (5).

ولا تكتمل هذه الكرامة إلا بصيانة الحريات بجميع أنواعها، وخاصة حرمة النفس والمال، وهاتان كرسهما النبي صلى الله عليه وسلم تكريسا أبديا لا يمس: «يا أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد»(6).

---

(1) سورة الأنعام - الآية: 108.
(2) سورة الغاشية - الآية: 21
(3) سورة عبس - الآية: 1 - 2.
(4) انظر - : «الفاسي» علال - المرجع السابق - ص338 - 339 - 441.
(5) «العسقلاني» أحمد بن حجر - فتح الباري بشرح صحيح البخاري - الجزء الثالث - المرجع السابق - ص214.
(6) «حميد الله» محمد - مجموعة الوثائق السياسية - المرجع السابق - ص307.

ومن نتائج هذه الحريات تحريم أخذ مال الغير بلا سبب شرعي وفقا لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل}(1).

فالحرية إذًا بمفهومها الإنساني والاجتماعي بما ارتبط به من مبدأ التكليف والمسؤولية مراعاة لحق الغير، مما ينفي عنها الفردية في المفهوم والإطلاق في التصرف فضلا عن كونها فرعا عن الكرامة الإنسانية التي استقرت أصلا عتيدا في القرآن العظيم لبني البشر كافة، فضلا عن المؤمنين(2).

وأما مفهومها الاجتماعي والإنساني فضلا عن مفهومها الشخصي أو الذاتي فلأنها مقيدة بالتوازن مع المصلحة العامة، فمفهومها المزدوج قد تحدد منظورا إليه من خلال المصلحة العامة في نظر التشريع الإسلامي تقييدا لممارستها على وجه لا يخل بوظيفتها الاجتماعية، أثرا للغلو الاجتماعي والإنساني في ملاكها كي لا تضر بالغير من الفرد والمجتمع لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»(3).

سجلت قبل قليل أن التشريع الإسلامي الدولي رفع من شأن الإنسان في ذاته تشريفا ذاتيا لا تشريفا عرضيا، إذ جعل الشرف كله في الآدمية، وجعل كل ما زاد على معنى الآدمية من المعاني التي يتفاضل بها الناس مما يرجع إلى اعتبارات العنصريات وغيرها أمرا مهدوما لا نظر إليه وراء الحقيقة الإنسانية الذاتية،ولكن كيف تقرر ذلك؟ ذلك ما أوضحه في المطلب التالي.

المطلب الثالث: مدلول الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي.

إذا كان الإسلام هو دين الوحدة الإلهية فإنه كذلك دين الوحدة الإنسانية الجامعة فالناس جميعا سواء بالنسبة للأحكام الإسلامية. وهو يقرر الوحدة بأصل التكوين فيقول تعالى: {وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون}(4)، ويقول: {كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ...}(5).

---

(1) سورة النساء ـ الآية: 29.

(2) انظر على الخصوص:

- ((محمصاني)) صبحي ـ القانون الدولي والعلاقات الدولية ـ ص55 ـ 56.
- ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ ص108

(3) الحديث رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما عن أبي سعيد الخدري وابن عباس وعبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنهم مسندا، ومالك في الموطأ مرسلا.

(4) سورة يونس ـ الآية: 19.

(5) سورة البقرة ـ الآية: 213.

فكان الاتحاد في أصل التكوين من حيث اتحاد الغرائز والاتجاهات الإنسانية سببا في الاختلاف، لأن الآحاد يتنازعون استجابة لغرائز كل واحد منهم، إذ أنه حيث استجاب كل واحد لغرائزه تصطدم إرادته مع إرادة الآخرين، فيكون التناحر حيث تصطدم الشهوات وتتنازع الإرادات، وكل يحب لنفسه الاستيلاء على أكبر قدر من المطالب والوصول إلى أقصى ما يجب من الغايات. ولذلك كان لا بد من فاصل يرسم الحدود ويعيد الغايات لتتلاقى في خط مستقيم من غير انحراف ولا تقاطع، بل يكون لكل واحد خط مواز لخط أخيه، وكل الخطوط تنتهي إلى خدمة الجماعة الإنسانية وبذلك تتحد الغايات والأهداف وكأنها الفروع تنتهي عند مصب واحد(1).

وإن ذلك الحد الفاصل هو الكتاب المنزل الذي يبين الله فيه رسالته إلى خلقه ولذلك جاء كل رسول من رسل الله تعالى بكتاب يبين الحق ويهدي إليه، وقد قال تعالى: {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...}(2).

((وإذا كانت الغرائز المتحدة في النفوس قد فرقت فإن الأرض قد فرقت أيضا واختلفت الإنسانية بسبب توزع الأرض والأنواع والألسن كما اختلفت أنواع الاستغلال للأرض باختلاف طبيعتها وذلك من آيات الله تعالى في هذا الكون))(3) ولذلك قال تعالى: {ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين}(4).

إن اختلاف الألوان أثر من آثار القوة المودعة في الفطرة الإنسانية، لِتُقْدِرَ المكلف على التجاوب مع البيئات المنثورة على وجه الأرض، مهما اختلفت موقعا ومناخا وذلك ما تقرره قضايا العلم. فالإنسان أنَّى وجد في خط الاستواء أو في القطب المتجمد الشمالي قادر ـ بحكم القوى المودعة في فطرته ـ أن يتكيف بمناخات تلك البيئات، ليتم له التصرف فيه تبعا لنماء تلك القدرات فيه. فكانت هذه القوة المودعة في أصل فطرته من آثار خلق

---

(1) انظر على الخصوص:
- ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني ـ المرجع السابق ـ ص31 ـ 32.
- ((محمصاني)) صبحي ـ القانون الدولي والعلاقات الدولية ـ المرجع السابق ـ ص96 ـ 73.

(2) سورة الحديد ـ الآية: 25.

(3) ((الخياط)) عبد العزيز ـ المرجع السابق ـ ص34 ـ 35.

(4) سورة الروم ـ الآية: 22.

الله في تقويمها، وآية من آيات قدرته سبحانه وتعالى كتصرفه في خلق السماوات والأرض، وما أودع فيها من سنن تسير بمقتضاها(1).

وتأسيسا على هذا، فإن الألوان أمور عارضة غير كسبية وهي نتيجة للقدرة على التكيف وأثر للتجاوب مع آثار البيئات التي اختلفت مواقعها ومناخاتها على وجه هذه الأرض، فلا يد للإنسان في قدراتها. ولولا هذه القوة على التكيف التي برأ الله تعالى الفطرة عليها لما وسع الإنسان القيام بمسؤولية تعمير الكون وإصلاحه في كافة مناطقه وبيئاته وفي ظروف مناخاته المختلفة، ولا نحصر ذلك في بقاع معينة محدودة لعدم تمكنه من التكيف والتجاوب مع سائر البقاع والبيئات، مما يتنافى مع مقتضيات التكيف العام للمجتمع البشري في كافة مواقعه وبيئاته ومناخاته (2).

تلك قوة فطرية عامة قد أعدت في أصل فطرة التكوين، على نحو يحقق الغاية القصوى من الوجود الإنساني كله على وجه هذه الأرض فجاء مطابقا لعموم التكليف وشموله الإصلاح العالمي، واتسقت بذلك مكونات الفطرة مع مقتضيات عموم التكليف وهذا من الحقائق الوجودية التي يقوم عليها هذا التشريع تنفيذا لسياسته العليا في الصلاح والإصلاح العالمي.

وأيضا، لما كانت هذه الألوان أثرا لقوة عامة مودعة في الفطرة الإنسانية حيثما كانت، فلا تصح بالتالي أساسا للتمييز لأنها قوة عامة مشتركة في البشر كافة، فهم فيها سواء وإن تلونت مظاهرها، مما يدل على وحدة جوهر الفطرة قوى وملكات، والألوان من آثارها وليست عناصر تكوينية متميزة فيها، الأمر الذي يستلزم بالضرورة اعتبار كل تمييز يقوم على اللونية الطارئة ظلما وعدوانا، لمنافاته لطبائع الأشياء وحقائق الوجود وجوهر فطرة التكوين، لأن مناط الاستواء في الاعتبار الإنساني هو وحدة الجوهر لا اختلاف العوارض بتأثير تغيرات مناخات مناطق الكون (3) مصداقا لقوله تعالى: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة...} (4).

---

(1) انظر معنى قريب من هذا عند:

- Declareuil jean - kant ,le droit public et la société des nations - CNRS - R.J.D.I.P - édition Paris N° 25 - 1925

(2) ((الدريني)) محمد فتحي - أصول حقوق الإنسان - المرجع السابق - ص27.

(3) المرجع نفسه - ص28.

(4) سورة النساء - الآية: 1.

فكان اللون أمرا غير كسبي، فلا يصلح بالتالي مسوغا للتمييز والتفاضل في منطق التشريع الإسلامي ولا منطق العقل الإنساني العام، وذلك لأن التفاضل ـ فيما تقرره آيات عديدة ـ قائم على معيار مشتق مما للإنسان فيه كسب أو خيرة أو عمل لقوله تعالى: {وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى}(1) {ولكل درجات مما عملوا}(2). ولذا جاء القرآن العظيم يهدم أصل التمييز العنصري من القواعد لأنه منشأ الشرور في العالم، وأوحى بإشارته إلى أن هذا الاختلاف في اللون واللغة أثر من آثار تصرف الخالق في شؤون خلقه، تكوينا وإيجادا كتصرفه في خلق السماوات والأرض سواء بسواء، ولا كسب للإنسان فيه بل لا قبل له به لتعلقه بالقدرة الإلهية، مما ينبغي أن يتخذ دليلا بينا على بديع صنعه وإتقانه سبحانه لكل شيء خلقه. وبذلك قضى التشريع الإسلامي الدولي على أكبر سبب من أسباب الاضطراب العالمي، وأعظم مناد للحروب العدوانية والاستعمارية والعنصرية بإرسائه مبدأ وحدة النوع الإنساني(3).

وبهذا المعنى الجامع بين بني الإنسان كان التشريع الإسلامي الدولي يدعو إلى الرحمة بالإنسانية، فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «الراحمون يرحمهم الله تعالى»(4) أيّا كانوا وأينما وجدوا سواء أكانوا في بلاد الإسلام أم في غيرها.

والتشريع الإسلامي اعتبر النفع الإنساني أو مطلق نفع يد الإنسان المسلم صدقة محتسبة، فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : «ما من مسلم يغرس غرسا، أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»(5).

---

(1) سورة النجم ـ الآية: 39.

(2) سورة الأحقاف ـ الآية19.

(3) انظر على الخصوص:

«أبو زهرة» محمد ـ المجتمع الإنساني في الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص33 ـ 34.

«أبو زهرة» محمد ـ التشريع الإسلامي في خواصه ومراحله ـ مجلة المسلمون ـ العدد الثاني ـ المجلد الخامس ـ ص42 ـ 43.

(4) الحديث أخرجه أبو داود والترمذي والبيهقي ـ كنز العمال ـ الجزء الثالث ـ رقم الحديث: 9074.

(5) متفق عليه من رواية أنس بن مالك τ ـ أخرجه البخاري في كتاب الحرث والمزارعة ـ

فالنفع الإنساني العام أمر دعا إليه الإسلام، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «المؤمن من يأمن الناس بوائقه »، وقال: الناس ، ولم يقل : المسلمون، «والمسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه»(1). فهذه المعاني الإنسانية العالمية التي تبين وحدة بني الإنسان لا تفرق بين جنس وجنس، ولا لون ولون، بل ولا دين ودين، وأن البر يجب أن يكون بالإنسان لذات الإنسان.

ومدلول الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي هو الإنسان العام في حد ذاته وحيثما كان، وهو قيمة كبرى من أجل القيم، فاستبعد بذلك التشريع الإسلامي الدولي كل سياسة ترمي إلى القضاء على هذا الإنسان وحقه في الحياة الكريمة، أو تحطيم بنيته المعنوية بالاستغلال والقهر والاستضعاف في الأرض، جريا وراء تحقيق حلم عنصري خاص، أو انفرادا في التوسيع في مناطق النفوذ والهيمنة...إلخ (*).

وهكذا جاء التشريع الإسلامي الدولي ضدا على ما قد ابتدعته بعض الفلسفات قديما وحديثا، ففي القديم زعم العبرانيون ـ اليهود ـ أن الناس قسمان:

1 ـ الشعب المختار وهم العبرانيون.

2 ـ الأميون (الجو يم) أي الغرباء وهم سائر البشرية(2).

أما اليوم فالإنسان(*) هو ذلك المخلوق الأبيض الذي انحدر من أصول معينة أو جنس معين في غرب أوربا وأمريكا، هو وحده من دون الأناسي من له حق التمتع بتلك الحقوق المعلنة، فكان لذلك التزييف ـ بغية التمييز والتفريق ـ صداه المباشر على أساس العلاقات الدولية طبيعة ومجالا وأثرا، بل وعلى قواعد القانون الدولي الوضعي، ثم على مفهوم كل من الحرب

رقم الحديث: 2320 ـ ومسلم في كتاب المساقاة ـ رقم الحديث: 1553.

(1) أورده المتقي الهندي في كنز العمال ـ رقم الحديث: 718.

(*) إن حرب الخليج الثانية وما تلاها من آثار على العالم الإسلامي خير شاهد على ذلك.

(2) ((محمود)) علي عبد الحليم ـ بين الوحدة العالمية والوحدة الإسلامية ـ مجلة كلية اللغة العربية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية ـ 1974 ـ الجزء الثالث ـ ص17.

(*) يحلو لبعض المواثيق الدولية أن تقسم الدول إلى كبيرة وصغيرة، فالكبيرة تتمتع بحق النقض ـ الفيتو ـ على كل ما لا تراه عدلا وحقا ـ من وجهة نظرها بالطبع ـ أما الدول الصغيرة أو المتخلفة فلا تملك هذا الحق.

والسلم بوجه خاص بما يتسمان من صفة العلاقات الدولية ولا تتصل القواعد الناظمة لهما بقواعد القانون الدولي الوضعي.

ولا مراء أن هذا التفكير المبتسر هو الذي أوحى إلى هؤلاء الساسة بهذا التزوير للمعنى الصحيح للإنسان تبريرا مفتعلا للاجتراء على شن الحروب المدمرة والعدوان الوحشي بل والتسابق في تطوير أدواته وتسخير العلم في هذا السبيل، واستثمار الطاقات العقلية فيما لا يعود على البشرية إلا بالفواجع والمآسي، وعلى معالم الحضارة بالتخريب (1)، وإلا كيف نفسر ما جرى ويجري في العراق وفي فلسطين ولبنان وكوسوفا...الخ؟

لم يكتف التشريع الإسلامي الدولي بتقرير وحدة النوع الإنساني ممثلا في الإنسان العام، حيث لا فرق بين جنس وجنس، ولا لون ولون... الخ بل أقر مبدأين آخرين ليجتث بهما العصبية والفخر بالأنساب، وهما الأخوة والرحمة. ولتوضيح معنى الأخوة والرحمة أفردت لهما مطلبا رابعا.

المطلب الرابع: الأخوة الإنسانية في التشريع الإسلامي الدولي.

كان المجتمع الإنساني قد سادته العصبية والجنسية ـ كما هو اليوم ـ والفخر بالأنساب حتى جهر الرسول صلى الله عليه وسلم بالدعوة إلى الإخاء. وقد نادى بالإخاء قسيما وقرينا للرحمة، وقرر أن بهما تقتحم العقبة ويسعد الناس {فلا اقتحم العقبة}(2). وكانت الدعوة إلى الإخاء غريبة كالدعوة إلى التوحيد والدعوة إلى البعث، فأنكرها العرب الذين لا يعتزون بغير العصبية ولا ينزلون للإخاء مع من هم أدنى كالأرقاء والضعفاء، وقد أكد القرآن العظيم هذا المبدأ السامي حتى شمل أخوة البشر جميعا، فقال: {يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا...} (3).

يدعو الإسلام إذن إلى أخوة حدودها البشرية، تحرم الاعتداء وتدعو إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة حتى في حالة النزاع مع

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي وأثرها في مفهوم الحرب والسلم ـ مجلة نهج الإسلام ـ نشر وزارة الأوقاف ـ السنة الثالثة ـ العدد9 ـ حزيران1982 ـ ص24 ـ 26.
(2) سورة البلد ـ الآية: 11.
(3) سورة المؤمنون ـ الآية : 51 .

المعتدين وردهم عن عدوانهم بالحرب. فإن فكرة الأخوة البشرية تتخذ أيضا نبراسا يهتدي به المؤمنون في ظلام الحرب، فهم لا يحاربون للغزو والاستعمار ولا للسلب وللقهر وإذلال الناس وإنما للحرية.

حتى في حالة الحرب مع الوثنيين يعتبر الإسلام الأخوة أصلا في النزاع فالمؤمن الذي يعتقد أن الوثنية هي أسوأ ما يصاب به الإنسان في روحه وعقله إنما يريد للوثني أن ينجو مما هو فيه، وما هو معرض له من غضب الله، فإذا قسا عليه ليرده عن كفره فإنما يريد بذلك رحمته وهو معترف بأخوته.

إن الرحمة والإخاء أصلان من أصول الدعوة الإسلامية مقصودان لذاتهما ولأثرهما حتى في أشد حالات النزاع والخلاف والحرب، وإن الأخوة العامة هي مقصد أسمى للرسالة الإسلامية(1).

جاءت الأخوة الإنسانية استئصالا لجذور الفساد في الأرض، وقضاء على أسباب الاضطراب العالمي وفي مقدمتها مبدأ التفوق العنصري باللون أو الدم استعلاء في الأرض بغير الحق، وقهرا للشعوب المستضعفة فيها وتسلطا ظالما عليها بغيا وإذلالا، ونهبا لخيراتها وثرواتها، قال تعالى: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها}(2)، وقال: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى...}(3). ((فوحدة المنشأ تهدم دعوى التفوق العنصري وتقتضي في الأصل الأخوة الإنسانية. فالناس مدعوون إلى وحدة المعتقد الحق، والتفاضل إنما يكون على مقتضيات هذا المعتقد الذي يؤول إلى العمل الصالح للمصلحة الإنسانية العليا))(4).

ولقد صاح التشريع الإسلامي الدولي في الناس صيحة تنكر عليهم استمساكهم بالعصبية وتفاخرهم بها، واستنادهم إليها كمبرر في الاستعلاء والتسلط بقوله

---

(1) انظر ـ ((عزام)) عبد الرحمن ـ المرجع السابق ـ ص51 ـ 53.
(2) سورة النساء ـ الآية: 1.
(3) سورة الحجرات ـ الآية: 13.
(4) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ المرجع السابق ـ ص212.

تعالى: {لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم...} (1)، وبقوله صلى الله عليه وسلم : «ليس منا من دعا إلى عصبية»(2).

ومعلوم أن العنصرية نوع من العصبية أو علة فيها لأنها تنصر بني جنسها ولو كانوا ظالمين، وتبيح لهم ممارسة البغي وشن الحروب الشرسة على الدول الآمنة الأخرى لأغراض ومطامع مادية وغير إنسانية، من الاستيلاء على المواد الخام كآبار البترول والغاز، أو فتح أسواق تجارية عالمية لتصريف منتجات مصانعها الكبرى، أو توسيع رقعة دولتها تفردا بالاستعلاء على ظلم، واغتنام قواعد ومواقع استراتيجية { أن تكون أمة هي أربى من أمة}(3) نفوذا واقتصادا وثروة وقوة. وهذا ما حاربه التشريع الإسلامي لأنه منشأ المشكلات الدولية والإنسانية، من الظلم والبغي والعدوان والإفساد في الأرض، وظاهرة الاستعمار بمختلف صوره، لتنافيه مع المصلحة الإنسانية العليا والعدل الدولي الشامل الذي يجب أن يسيطر.

وإذا علمنا أن العنصرية هي العامل الأول في استشراء وباء الاستعمار على نطاق عالمي، وأنه كان ـ وما يزال ـ سبب الاضطراب على الصعيد العالمي كما هو مشاهد أدركنا فضل التشريع الإسلامي الدولي في استئصال شأفة العنصرية من جذورها منذ نزوله تشريعا سماويا فاجأ الدنيا بمعيار جديد لتقويم إنسانية الإنسان، وتقويم الأمم والشعوب بما يصدر عنها من التقوى والعمل الصالح الذي تتم به عمارة الكون وحضارة الإنسان إدراكا عميقا منه لطبيعة العنصرية وآثارها من أنها أساس الشرور في العالم كما سجل (4).

إن الأمر بالتقوى، وتحريم تقطيع الأرحام الإنسانية الناشئة عن وحدة الأصل في حروب عاتية بواعثها عنصرية ظالمة، أو مطامع مادية، أو حبّ التفرد بالاستعلاء في الأرض قهرا وتسلطا وبغيا، مما لا يتصل بنصرة حق أو إقامة عدل أو تحقيق صالح إنساني عام. وفي ذلك إشارة

---

(1) سورة الممتحنة ـ الآية: 03.

(2) الحديث أورده المتقي الهندي في كنز العمال ـ الجزء الثالث ـ رقم الحديث: 7657.

(3) سورة النحل ـ الآية: 92.

(4) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ المرجع السابق ـ ص49 ـ 50.

كافية إلى ذلك المقت والتحريم للعنصرية، بدليل إرسائه لمبدأ الوحدة الإنسانية في الإسلام (1).

بعد أن بينا في هذا المبحث واقعة خلق الإنسان، وما ناله من تكريم أهّله للخلافة والريادة في الكون على سائر المخلوقات بصفته إنسانا وبغض النظر عن دينه وجنسه ولونه، فما هو المركز القانوني الذي يحتله هذا الكائن المشرف في التشريع الإسلامي الدولي؟

ذلك ما أحاول توضيحه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني: موقع الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي.

تبوأ الكائن البشري في الإسلام مكانة على جميع من في الكون من مخلوقات ولم لا! أليس خليفة الله في أرضه.

إن هذا السؤدد خوَّل لقواعد التشريع الإسلامي الدولي أن تخاطب الإنسان مباشرة. غير أن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل الخطاب الموجه للإنسان يخاطبه باعتباره شخصا قانونيا دوليا أم باعتباره فردا عاديا مثله في ذلك مثل القانون الدولي الوضعي؟

ولتوضيح ذلك قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، عالجت في **الأول** الإنسان محور في التشريع الإسلامي الدولي، وخصصت **الثاني** للوجود الدولي للفرد في القانون الدولي العام.

المطلب الأول: الإنسان محور التشريع الإسلامي الدولي.

لم يغفل التشريع الإسلامي الدولي الكائن البشري وجعله على رأس اهتماماته على اعتبار أن غاية التشريع الإسلامي النهائية هي الإنسان والتي بتحقيقها يتم الصالح الإنساني العام.

وقبل تحديد موقع الكائن البشري في التشريع الإسلامي الدولي أودّ في البداية التعرف على سر اهتمام الإسلام بالإنسان.

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي وأثرها في مفهوم الحرب والسلم ـ المرجع السابق ـ ص23 ـ 24.

الفرع الأول: سر اهتمام التشريع الإسلامي بالإنسان.

لعل سرَّ اهتمام التشريع الإسلامي بالإنسان يرجع إلى المهمة التي أنيط بعهدته الاضطلاع بها، وذلك في قوله تعالى: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...} (1). وتسمية ((هذا الكائن في سياق الإخبار بخلقه كانت تسمية بحسب وظيفته وهي الخلافة، وذلك ينطوي على دلالة بالغة في إبراز هذه الوظيفة والتنويه بشأنها. ولا يزال القرآن العظيم بعد هذا الإعلان الأول يعظم هذه المهمة ويبين محتواها وأهدافها))(2)، وذلك في مثل قوله تعالى: {وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم...}(3).

إن الخلافة - المهمة الأصلية والأساسية للإنسان - تعني الخلافة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض وإجراء أحكامه فيها، وهذا معناه أن يكون الإنسان سلطانا في الكون بهدف تطبيق المهمة التي كلفه بها المستخلِف - الله - ائتمارا بما أمر وانتهاء عما نهى (4).

وممارسة الخلافة في الأرض على سبيل تنمية الذات الإنسانية وتكميلها بمنهاج العبادة، يقتضي التعامل مع هذه الأرض بما يدفع بالإنسان إلى اتخاذها طريقا لتعظيم الله وإكباره والخضوع له، والسعي في محبته ونوال رضاه بما يناله من التدبر والاعتبار بأحوالها من معرفة بالله وبكمال صفاته وعظمة سطوته، وبما يدفع به أيضا إلى استثمارها واستغلال منافعها وتسخير مرافقها، بما يكشف من أسرارها وقوانينها، وما يقيم فيها من عمران وتجهيز يحكم سيطرته عليها وإخضاعها لإرادته(5)، وقد جمع الله هذه المعاني في قوله تعالى: {هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إلى الله إن ربي قريب مجيب...} (6).

---

(1) سورة البقرة - الآية: 30.
(2) ((النجار)) عبد المجيد - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - المرجع السابق - ص61.
(3) سورة الأنعام - الآية: 165.
(4) ((البهي)) الخولي - آدم υ - فلسفة تقويم الإنسان وخلافته - مطبعة وهبة - القاهرة - 1974 - ص123.
(5) ((النجار)) عبد المجيد - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - المرجع السابق - ص63.
(6) سورة هود - الآية: 61.

فالإنسان بهذه القوة غير محدود الاستعداد ولا محدود الرغائب ولا محدود العلم ولا محدود العمل، فهو على ضعف أفراده يتصرف بمجموعه في الكون تصرفا لا حد له بإذن الله وتصريفه، وكما أعطاه المولى Y هذه المواهب والأحكام الطبيعية ليظهر بها أسرار خليقته، وملّكه الأرض وسخر له عوالمها(*)، أعطاه أحكاما وشرائع حد فيها لأعماله وأخلاقه حدا يحول دون بغي أفراده وطوائفه بعضهم على بعض(1).

هذه الوظيفة بحقيقتها التي ذكرناها هُيِّئ الإنسان في أصل جبلته للقيام بها وإنجازها على الوجه الصحيح، ويتمثل ذلك بالأخص في حقيقتين أساسيتين:

الأولى: طبيعة التركيب الذاتي للإنسان:

إن هذا التركيب يشتمل على جزء روحي يمكنه السمو والعلو نحو الأفق الإلهي الأعلى ليقتبس من هذا الأفق مضمون الخلافة أمرا ونهيا على سبيل الاستدراك والاستيعاب والتحمل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض بالعمل فيها بالتهيئة والإنشاء والتعمير. فالإنسان من حيث تركيبه وضع في قمة الكون، وكرمه الله بالنفخة الروحية ليكون قادرا على أن تكون له حركة فعالة في مجال يتلقى في أحد طرفيه الأمر الإلهي، وينفذ في الطرف الآخر ذلك الأمر على مسرح الأرض، وذلك هو جوهر مهمة الخلافة (2).

الثانية: حقيقة تكليف الإنسان:

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة التكليف: { إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان...} (3).((والتكليف هو مخاطبة الإنسان بمضمون الخلافة، وتمكينه من الاختيار بين أن يفي بما كلف به وبين أن يخل بالتزامه على

(*) لمزيد من الاطلاع راجع الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الأطروحة.

(1) لمزيد من الإطلاع راجع/ ((رضا)) محمد رشيد - تفسير المنار - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية - بدون تاريخ - الجزء الأول - ص260.

(2) انظر - ((النجار)) عبد المجيد - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - المرجع السابق - ص63 - 64.

(3) سورة الأحزاب - الآية 72.

أساس من حرية الإرادة في الاختيار بين الإيفاء والإخلال، بعد التبصر بعواقب كل من الطرفين))(1).

هذه المهمة الوجودية التي أنيطت بعهدة الإنسان كما رسمتها العقيدة الإسلامية بما بنيت عليه من الترقي الإنساني فردا ومجتمعا عبر التفاعل مع الكون اعتبارا وتعميرا في خط العبودية لله تعالى، من شأنها أن تضفي على الوجود الإنساني القيمة العظمى، وأن تجعل منه المخلوق الأعظم في الكون، إذ هي مهمة تفسح أمامه من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من الفعل في الكون، فالهدف المقصود بعيد ولكنه مرئي واضح ألا وهو الاقتراب من الخالق بالقيام بالطاعات، وليس أدفع بالارتكاس بالإنسان إلى مهاوي الهلاك والتدني بالذات الإنسانية إلى الاستقالة من عمارة الكون والسقوط في التظالم وممارسة السحق للكرامة الإنسانية من شعوره باليأس والقنوط لمَّا يظن أن حياته قد استكملت أغراضها وأن وجوده في الكون أضحى ضربا من العبث، وليس السبب في ذلك إلا الفساد في تصور المهمة في هذه الحياة الدنيا، وهي مهمة الخلافة(2).

إذا كان سر اهتمام الإسلام بالإنسان يعود إلى كونه خليفة الله في الأرض. وإذا كانت واقعة الاستخلاف اقتضت مخاطبة هذا الكائن البشري مباشرة، فهل يقتضي ذلك إعطاء الفرد ـ ككائن بشري ـ وجودا دوليا أم لا؟

هذا ما سنتعرف عليه من خلال الفرع الثاني.

الفرع الثاني: الوجود الدولي للإنسان في التشريع الإسلامي .

يقوم التشريع الإسلامي الدولي ـ كما سجلنا ـ على المبادئ الإنسانية وعلى وحدة الشخصية القانونية أيضا، فالدعوة الإسلامية جاءت عامة للبشرية جمعاء، إنها الدعوة إلى الفكرة، والفكرة تجد لها مكانا في جميع أنحاء العالم، لا تحكمها القيود ولا تحد من نشاطها الحدود لأنها تخاطب الإنسان أينما كان: {شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه}(3).

(1) ((النجار)) عبد المجيد ـ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ـ المرجع السابق ـ ص 63، 64.

(2) انظر ـ ((إقبال)) محمد ـ تجديد الفكر الديني ـ ترجمة ((العقاد)) عباس محمود ـ مطبعة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ 1968 ـ ص107.

(3) سورة الشورى ـ الآية: 13.

غير أن التشريع الإسلامي الدولي لم يعرف وجودا للشخصية القانونية الدولية للفرد مستقلا عن شخصية الأمة، وقد جاءت آيات كثيرة في القرآن العظيم مخاطبة الفرد والأمة معا: {ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم...}(1)، {كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله...} (2)، {اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم}(3)، {قل هو الله أحد، الله الصمد...} (4).

ومما يؤكد ارتباط مصلحة الفرد بالمجتمع والدولة ارتباطا وثيقا أن التشريع الإسلامي الدولي لم يحدد مركز الفرد فيه على أساس من محض فرديته كإنسان مستقل منعزل يدور تصرفه في حقوقه وحرياته حول محور صالحه الذاتي أنانية وأثرة، ولا على أساس وصفه كائنا اجتماعيا فحسب بل تعدى ذلك إلى أن جعله ذا وجود دولي كالأمة سواء بسواء، والدولة مسؤولة عما يمنحه من عهد وميثاق (5).

وتفسير ذلك أن التشريع الإسلامي الدولي باعتباره جزءا من الشريعة الإسلامية فإن أحكامه وقواعده الخاصة بتنظيم العلاقات الإنسانية لا تفرق بين النطاق الداخلي والدولي، ويترتب على ذلك نتيجة حتمية وهي أن الشخصية القانونية للفرد في إطار التشريع الإسلامي الدولي واحدة، وأن من يكتسب هذا الوصف في نطاقها يعد شخصا قانونيا، وأن يتمتع بهذا الوصف على المستويين الداخلي والخارجي. فالنظام واحد في التشريع الإسلامي الدولي، فالمخاطب بأحكام هذا التشريع صار شخصا قانونيا منها، فالفرد كغيره من التجمعات الإنسانية يتمتع بالشخصية القانونية الدولية، إن لم أقل أنه أساس كل التجمعات وأهمها ومحورها على الإطلاق(6).

وهذا ما جعل فقهاء الإسلام عند كلامهم عن قواعد التشريع الإسلامي الدولي وأحكامه في باب السير والجهاد في الفقه الإسلامي يتكلمون عن

---

(1) سورة الحج - الآية: 34.

(2) سورة آل عمران - الآية: 110.

(3) سورة العلق - الآيات: 1، 2، 3، 4، 5.

(4) سورة الإخلاص - الآيتان: 1 - 2.

(5) ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - المرجع السابق - ص 402 - 403.

(6) انظر - ((الفار)) علي عاشور - الشخصية القانونية للفرد في القانون الدولي - رسالة ماجستير - معهد العلوم القانونية والإدارية - جامعة الجزائر - 1981 - ص15.

حقوق وواجبات الأفراد وما يتصل بهم في علاقاتهم مع الدولة الإسلامية(1)، ومن ذلك ما ذكره الفقيه السرخسي: ((اعلم أن السير جمع سيرة، وبه سمي هذا الكتاب(*)، لأنه بين فيه سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين... ومع أهل البغي)) (2).

وقد بلغ من احترام التشريع الإسلامي الدولي للإنسان باعتباره شخصا قانونيا دوليا أن أقر العهود التي يبرمها هذا الفرد من المسلمين بل وحتى عهد العبد أو اتفاقه يُؤَمِّن به طائفة من المحاربين. كتب أبو عبيدة رضي الله عنه وهو قائد الجيش إلى عمر رضي الله عنه خليفة المسلمين أن عبدا أمن أهل بلد بالعراق وسأله رأيه، فكتب إليه الخليفة عمر رضي الله عنه: إن الله عظم الوفاء فلا تكونوا أوفياء حتى تفوا، فوفوا لهم وانصرفوا)) (3).

وقد استمد الخليفة هذا الرأي من قوله صلى الله عليه وسلم: «ويسعى بذمتهم أدناهم(*)»(4)ولا يختلف في هذا الرجل عن المرأة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: «قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ»(5).

وحتى وإن اختلف المسلمون في قيمة العهد الذي يعطيه العبد(6) باسم المسلمين واشترطوا إذن الإمام، فإن جمهور الفقهاء متفق على احترام اتفاق الرجل الحر المسلم دون حاجة إلى إذن الإمام.

ولا يخفى ما في هذا المعنى من سمو بمكانة الفرد يتناسب مع المسؤولية التي وضعت على كاهله: {إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض

---

(1) انظر - ((زيدان)) عبد الكريم - مجموعة بحوث فقهية - المرجع السابق - ص49.

(*) ويقصد بالكتاب هنا كتاب السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني الذي قام بشرحه.

(2) ((السرخسي)) شمس الدين - المبسوط - دار المعرفة - بيروت - 1989 - المجلد الخامس - الجزء العاشر - ص2.

(3) ((حميد الله)) محمد - مجموعة الوثائق السياسية - المرجع السابق - ص411.

(*) أدناهم أي أقلهم، وهو الواحد.

(4) الحديث صحيح - أخرجه مسلم - رقم الحديث: 1371.

(5) الحديث صحيح - أخرجه البخاري رقم الحديث: 3171 و6158، وأبو داود - رقم الحديث: 2763.

(6) انظر - ((السرخسي)) شمس الدين - المرجع السابق - ص70 وما بعدها، وابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد - شرح فتح القدير - علق عليه وخرج آياته وأحاديثه عبد الرزاق غالب المهدي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - 1995 - الجزء الخامس - ص 449.

والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان...} (1) مما يستلزم أن يكون عالي الجانب موفور الكرامة والأدب مع الخصوم وفي الجيش. فهذه الثقة به وهذا التقدير لحسن تصرفه بإعطائه حق إبرام المعاهدات نيابة عن المسلمين جميعا، يحدث في نفسه عزة وتقديرا للحق والواجب يكفل استقامته(2)، كأثر من آثار الدين في التشريع الإسلامي الدولي، وفي هذا من الخير والمصلحة ما يفوق ما في القوانين الدولية الوضعية.

وفوق هذا، تبقى الوصية التي جاء بها القرآن العظيم في معاملة الوثنية - والتي هي أبعد الديانات عن الإسلام - خير شاهد أبد الدهر على إعطاء الفرد في الإسلام الشخصية الدولية في قوله تعالى: {وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه...}(3). إن القرآن العظيم لا يكتفي من المسلم بأن يجير هؤلاء المشركين ويؤويهم ويكفل لهم الأمن في حواره، بل يأمره بأن يكفل لهم كذلك الحماية والرعاية في انتقالهم حتى يصلوا إلى المكان الذي يأمنون فيه كل غائلة.

وبهذا يكون التشريع الإسلامي الدولي أول تشريع دولي أعطى للفرد فضلا عن كيانه الذاتي وجودا دوليا ولو كان غير حر.

سجلت فيما سبق من فقرات أن الكائن البشري فردا كان أو جماعة هو محور اهتمام التشريع الإسلامي الدولي ابتداء وانتهاء، مما خوله حق الوجود الدولي، فهل الأمر كذلك في القانون الدولي العام؟ هذا ما أحاول معالجته في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: الوجود الدولي للفرد في القانون الدولي العام.

لعل من المناسب هنا الإشارة ابتداء أن الفقه الدولي العام يكاد يجمع على أن الأفراد هم محل الاهتمام الخاص للقانون الدولي، ومع هذا لا يوجد اتفاق بينهم حول ما إذا كان مثل هذا الاهتمام يجعل من الأفراد أشخاصا قانونية دولية بكل ما تحمله هذه الشخصية من مزايا وحقوق وواجبات(4).

---

(1) سورة الأحزاب - الآية: 72.

(2) انظر - ((عزام)) عبد الرحمن - المرجع السابق - ص 169 - 170.

(3) سورة التوبة - الآية: 06.

(4) لمزيد من الاطلاع راجع:

Rateb Aïcha - l'individu et le droit - international public - thèse - Faculté de soit - université du Caire - 1955.

فالفقه التقليدي(*) لا يعترف للفرد بالشخصية القانونية الدولية، ويرى أن القانون الدولي لا ينظم سوى العلاقات بين الأشخاص القانونية الدولية ويرجع عدم الاعتراف بالشخصية القانونية الدولية للفرد إلى جملة من الاعتبارات يمكن حصرها في:

1 ـ أن الفرد يعتبر موضوعا ((Objet)) وليس شخصا ((Sujet)) في القانون الدولي فالحماية الدولية لحقوق الإنسان مثلا لا تعامل الأفراد كأشخاص وإنما كموضوعات. وبمعنى آخر يعتبر الفرد مجالا من مجالات اهتمام القانون الدولي، كما أن ما يقرره القانون الدولي للأفراد من مزايا وفوائد لا يعد حقا يمتلكه الأفراد مباشرة من القانون الدولي، وإنما من خلال الحق الخاص بالدول التابعين لها قانونا.

2 ـ أن الفرد لا يمكن اعتباره شخصا دوليا بالمعنى الذي يقتضي أن تكون له إرادة ذاتية في مجال إنشاء قواعد للقانون الدولي (1).

وعلى خلاف ذلك يتجه فقهاء النظرية الموضوعية(*) في تحليل النظام القانوني إلى تقرير أن الأفراد وحدهم أشخاص القانون الدولي. وتقوم الفكرة العامة لهذه النظرية على أن المبادئ القانونية لا تستمد مصدرها من الإرادة المجردة للدولة والمعبر عنها في المعاهدات، وإنما تستمد من واقعة وجود علاقات دولية، فهذه المبادئ إذن تفرض على الدول دون تقيد بإرادتها (2).

فالقول بأن الفرد لا يملك شخصية دولية لم يعد مأخوذا به، وأسسوا ذلك على تأصيل اجتماعي للنظام القانوني قام به جورج سل ((Georges Scelle)) مؤداه أن النظام الداخلي أو النظام الدولي والذي تستمد فيه القاعدة القانونية من الواقع الاجتماعي وليس من وضع الدولة، وهو الذي يحدد اختصاصات الممثلين القانونيين، والممثل القانوني هو الفرد بما في ذلك الحكام والمحكومين على حد سواء (3).

Teuékidés. G - l'individu dana l'ordre juridique international - thèse - paris - 1933.

(*) وأبرز من يمثله: انزيلوتي، تريبل، ستروب...الخ.

(1) Bererowski Cesary - les sujets non souverains du droit international - R.C.A.D.I - 1938.III Tome 96 - p 19.

(*) وعلى رأسهم يأتي: دوجي، جورج سل، كلسن، لوفير.

(2) Teuékidés. G - op cit - p42

(3) ((العناني)) إبراهيم محمد ـ المرجع السابق ـ ص135.

ووجه إلى هذا الرأي نقد مؤداه أن القانون الدولي قانون ينظم العلاقات بين أشخاص القانون الدولي وحدهم ـ أي الدول والمنظمات الدولية ـ وأن الفرد لا يمكن اعتباره شخصا دوليا، وأن محاولة الاعتراف للفرد بالشخصية الدولية غير مفيد، بل وخطير. وذلك لأن من نتائجه أن يثير في نطاق العلاقات الدولية جوا من الفوضى الكاملة، ويؤدي إلى الوصول لا إلى الأفضل وإنما إلى ما هو أقل فعالية في الدفاع عن الفرد وحقوقه.

فالفرد لا يستطيع ـ في الواقع ـ الحصول على ضمانات ثابتة في النظام الدولي وعن طريق القانون الدولي إلا من خلال دولة. فما زالت إرادة الدولة هي المسيطرة والمتحكمة فيما يمنح له من حقوق على المستوى الدولي(1).

ويبقى الرأي السائد اليوم في ظل الأوضاع الحالية للعلاقات الدولية والمجتمع الدولي هو عدم الاعتراف بالشخصية القانونية للفرد، وأن ما تقرر له من حقوق والتزامات على المستوى الدولي، والتي تكفل له مركزا دوليا معينا إنما قد تقرر بناء على اتفاقات بين أشخاص القانون الدولي ـ وعلى وجه الخصوص الدول ـ وأنها مقيدة بالحدود التي رسمتها هذه الاتفاقيات. غير أن ذلك ((لا يمنع الفرد من أن يكون محلا لاكتساب الحقوق والتحمل بالتزامات دولية في حدود معينة هذا من جهة. ومن جهة أخرى إذا ما استثنينا ما قد يستفاد من محاكمات نرمبورغ التي أثيرت فيها المسؤولية الجنائية الدولية لأفراد بذواتهم)) (2). ومركز الفرد في النظام القانوني لبعض التجمعات الإقليمية مثل المجموعة الاقتصادية الأوربية وما يترتب على الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان وحرياته.

كما يمكنني أن أتساءل أيضا عن ((الإنسانية)) ومدى اعتبارها كشخص قانوني دولي جديد باعتبارها صاحبة الحقوق في الثروات المعدنية لقيعان البحار والمحيطات التي تعتبر تراثا مشركا؟

يمكنني العودة بمفهوم التراث المشترك للإنسانية إلى نهاية القرنين 18و19، فعندما نشطت الحركة الاستعمارية المحمومة حتى بلغت أقصى مداها في القرن 19، رفع الفقه الأوربي في ذلك الوقت شعارا يقول: ((بأن من المتعين النظر إلى الاستعمار بوصفه عملا حضاريا يوجه إلى مال مشترك للإنسانية. والبعض ذهب إلى حد القول بأن مبررات الاستعمار

---

(1) Voir: Sofériadés S - Principes généraux du droit international - RCADI - 1930 - IV - Tome34 - p310 et ss

(2) ((ولفغانغ)) فريدمان ـ المرجع السابق ـ ص150.

تكمن في أغراضه ذاتها، لأنه يستهدف مساعدة الشعوب المتخلفة، ويضع أموال الإنسانية المشتركة في خدمة الأوربيين بوصفهم القادرين في ذلك الوقت على استغلال هذه الثروات وفقا لمبدأ يجعل للأقوياء حقا في مساعدة الضعفاء)) (1).

وإذا كان هذا المفهوم المتواضع للتراث المشترك للإنسانية قد ولى بفعل ظاهرة التحرر، فلقد جرت الإشارة إلى مصالح الجنس البشري في مجموعة ديباجة المعاهدة الخاصة بالقارة القطبية، التي تم التوقيع عليها في الفاتح من ديسمبر 1959.

وقد أثير التساؤل حول طبيعة الوضع القانوني لقيعان البحار والمحيطات خارج حدود الولاية الوطنية ـ والمسماة بالمنطقة ـ ، فإذا كانت غير قابلة لأن تكون محلا لادعاء السيادة عليها من جانب الدول، أو مجرد وضع اليد من جانب الدول أو الأشخاص الطبيعية أو الاعتبارية، ذهب الآراء إلى القول بأن الإنسانية هي حاملة الحقوق في الثروات المعدنية التي تعتبر تراثا مشتركا، وهي صاحبة الولاية على المنطقة التي تحتوي تلك الثروات. وهذا الادعاءلا ينسجم في حكم القانون الدولي التقليدي إلا مع القول بأن الإنسانية شخص من أشخاص القانون الدولي، فهل نشهد إذن مولد شخص قانوني دولي جديد، أو على الأقل نشوء أهلية قانونية لذاتية دولية لم تكن معروفة من قبل؟ البعض أجاب بنعم. وأن هذا الشخص هو الإنسانية أو البشرية (2).

وأيا كان فإنه لا ينبغي الإفراط في التفاؤل بخصوص هذا الطرح لأن المسألة لا تتعدى التدويل الإيجابي لقيعان البحار والمحيطات الذي يتجاوز مجرد تقرير الحريات أو الرخص، ويقوم على إيجاد الأنظمة التي تسمح بإدارة ذلك التراث المشترك إدارة دولية جماعية لفائدة البشرية ككل.

والذي يؤكد صحة هذا التحليل أن المادة 156(3) من اتفاقية الأمم المتحدة حول قانون البحار لسنة 1982 أنشأت سلطة دولية لقيعان البحار والمحيطات، وتجعل الدول الأطراف في الاتفاقية أعضاء في السلطة.

---

(1) Bedjaoui Mohamed - Pour un nouvel ordre économique international - UNESCO - paris - 1979 - p 228 - 229.

(2) ((الغنيمي)) محمد طلعت ـ الوسيط في قانون السلام ـ المرجع السابق ـ ص873.

(3) اتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار: october .32 A/conf. 62/122 - 1982 - p

ثم تأتي بعدها المادة 157(1) من نفس الاتفاقية لتقرر أن السلطة هي التنظيم الذي تقوم الدول الأطراف عن طريقه بإدارة المنطقة ومواردها والرقابة على جميع أوجه النشاط فيها.

إن هاتين المادتين تعطيان للدول الأعضاء في الاتفاقية حقا متساويا في السيادة على المنطقة وما تحتويه من ثروات، وأنها إنما تمارس هذا الحق بواسطة السلطة الدولية. ومن ثم فإن حكم المادة137 من نفس الاتفاقية الذي يجعل من منطقة قيعان البحار والمحيطات خارج حدود الولاية الوطنية تراثا مشتركا للإنسانية لا يحرم على الدول الادعاء بالسيادة في المنطقة من حيث الأصل، إن الذي تحرمه المادة 137 هو الادعاء المنفرد بالسيادة فقط (2).

وهكذا تبقى الدول هي صاحبة الحق في المنطقة ومواردها وليست الإنسانية.

وعلى الرغم من تحسن الوضع القانوني للفرد على الصعيد الدولي إذ ازداد الاهتمام به سواء من جانب القضاء أو الفقه، فإن القانون الدولي الوضعي لا يقر له بمركز خاص بعيدا عن دولته. فالدولة دائما هي المخاطبة مباشرة بقواعده وأحكامه، سواء كان ما يفرضه القانون الدولي الوضعي يمثل التزامات على كاهل الأفراد أو حقوقا لهم.

وبذلك، يبقى التشريع الإسلامي الدولي هو النموذج الوحيد الذي لم يغفل الفرد بل على العكس من ذلك، إذ جعله في بؤرة اهتماماته باعتبار أن غايته النهائية هي الإنسان والتي بتحقيقها يتوافر صالح المجموع، إصلاحا وتقويما وتوجيها لهذا الإنسان نحو الأفضل والأحسن أداء لأمانة التكليف.

وإذا كان الخطاب في التشريع الإسلامي الدولي موجه أساسا للإنسان كما بيّنا، فإن ذلك يعود إلى مفهوم الإنسان وفلسفة الوجود الإنساني في هذه الحياة كما رسمها القرآن العظيم. وعليه ما مدى ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالإنسان؟ هذا ما أوضحه في المبحث التالي.

---

(1) Ibid

(2) ((الغنيمي)) محمد طلعت - الوسيط في قانون السلام - المرجع السابق - ص873 - 874



المبحث الثالث: ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالإنسان.

قبل توضيح العلاقة بين التشريع الإسلامي الدولي والإنسان أود إعطاء فكرة عن جوهر الإنسان كما خلقه المولى Y هل هو خير أم شرير؟ وما حقيقة التناقض بين جوهر الدين الإسلامي وجوهر الإنسان أم أن هذا التناقض لا يمكن تصوره في شرع الله؟!

ولتوضيح هذه النقاط قسمت هذا المبحث إلى أربعة مطالب، تناولت في **الأول** جوهر الإنسان، وبحثت في **الثاني** ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالإنسان، وعالجت في **الثالث** التطابق بين الجوهر الإنساني والتشريع وخصصت المطلب **الأخير** لأثر الواقع في التشريع الإسلامي الدولي.

المطلب الأول: جوهر الإنسان.

إن طبيعة الفطرة الإنسانية خيرة لا أصل للشر فيها، في مثل قوله تعالى: {فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم}(1)، مما هو صريح في أن الدين هو الفطرة ذاتها؛ والدين خير كله لا منزع للشر فيه فكذلك الفطرة سواء بسواء خيرا ونقاء وصفاء وطهرا. وهذا هو مفاد المنطوق الصريح للآية الكريمة)) (2)، بل تراه يؤكد هذا الأصل بأن أحدا من الناس لا يملك أن يبدل من طبيعة هذه الفطرة أصلا، لقوله Y: {لا تبديل لخلق الله}(3).

إن القرآن العظيم إذ يعقد هذه المقابلة ويؤكد تلك القضايا ولوازمها المنطقية فإنما يقصد إلى تبين وجه الحق في جوهر الفطرة الإنسانية، وأنها مفطورة أصلا على الخير المحض لتتم هذه المطابقة بينهما، وتتحقق إمكانية تنفيذ التكليف على الوجه الأكمل؛ بل تيسير هذا التنفيذ ليكون في حدود السعة إذ الدين خير كله بلا ريب ولا أصل للشر فيه فكذلك الفطرة. ولو كان التناقض بينهما على ما هو الشأن في الخير والشر، لما تأتَّى التكليف

---

(1) سورة الروم ـ الآية: 30.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس ـ مجلة التراث العربي ـ العددان 25 ـ 26 ـ أكتوبر ـ جانفي ـ 1986 ـ 1987 ـ الجزء الثالث ـ ص48 ـ 49.

(3) سورة الروم ـ الآية: 30.

والتنفيذ والامتثال الطوعي، إذ لا يثبت الشيء مع ما ينافيه لاستحالة اجتماعهما فضلا عن الامتزاج والائتلاف(1).

هناك فرق إذن بين الحالات النفسية العارضة التي تعتري الإنسان عادة أثرا لعوامل خارجية مؤثرة، أو لسوء استخدام الإنسان لقواه النفسية وبين جوهر فطرته.

ولعل في قوله تعالى: {إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا}(2) يشير إلى هذا المعنى(3)، وهي مسؤولية منصبة أولا على كيفية التصرف في هذه القوى، وفيما استخدمت ووظفت وبما نميت، أو على التصرف إذا كان على النقيض من ذلك. والسمع والبصر والفؤاد هي منافذ العلم والمعرفة التي يتم بها إعلاء شأن الذات الإنسانية. كما تتجه هذه المسؤولية أيضا إلى الإنسان عن مدى صيانته لتلك القوى والمحافظة عليها، أن تتسرب إلى أصالتها وصفائها طوارئ الآفات المادية والمعنوية وعوادي الفتنة، وبواعث الأهواء التي قد تبلغ حدا من القوة بحيث تطغى على حكمة العقل.

على أن طغيان هذه العوامل هي منشأ الغفلة ونسيان الذات، ولذا قد تكرر التحذير منها في مواضع شتى من القرآن، إذ تراه يصور هذا المعنى ـ على سبيل المثال ـ في أصل البشر الأول مشيرا في ذلك إلى العامل الأساسي الذي أهبطه إلى الأرض بقوله تعالى: {ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما}(4).

فالغفلة ونسيان الذات... إنما يكون بإهمال الأسباب التي تعلي شأنها مما يعرقل سيرها على سمت ما تستوجبه أصالة فطرتها بمؤثر خارجي هو من التغرير والإغواء بسبب خلقي جزاء نسيانه ذاته وخور عزمه في المقاومة (5). ألا ترى إلى الجاهلية الأولى ـ مثلا ـ كيف أفسدت الوثنية فيها أصالة

---

(1) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص56.
(2) سورة الإسراء ـ الآية: 36.
(3) لمزيد من الإطلاع راجع ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ الجزء الخامس عشر ـ المرجع السابق ـ ص 100.
(4) سورة طه ـ الآية: 115.
(5) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص53.

الفطرة الإنسانية وشلت طاقات العقل والضمير والنفس والروح، حتى تضاءل أمرها جميعا مما أعجزها بالتالي عن أداء وظائفها التي تسمو بها الذات الإنسانية ويعلو شأنها، من رشد العقل وقوة إيحاء الضمير بالارتياح أو الملامة ونزوع النفس واستشرافها إلى مطامحها من المثل والفضائل، وسمو الروح إلى الأفق العلوي الذي يصله بالخالق، إذ الروح الإنساني نفخة من روح الله بصريح النص: {فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين}(1).

وعلى هذا فإن خلال الشر أمر اختياري وليس اضطراريا بحكم الفطرة بل عدوان عليها عمدا، ولهذا جاءت توجيهات القرآن العظيم لمعالجة هذه الحال ردا للإنسان إلى أصالة فطرته، وهو الملحظ الدقيق الذي التفت إليه الإمام الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: {إن الإنسان خلق هلوعا...}(2) ((تفسيرا يصرف كلمة {خُلِقَ} عن معناها الأصلي إلى المعنى المجازي حيث جعل الإمعان في مقارفة الإثم والعكوف على الأخذ بأسباب المعاصي في منزلة الأمر المفطور عليه للملازمة وعدم الانفكاك تشبيها))(3).

والدليل النقلي على هذا الصرف والتأويل مقابلة القرآن العظيم نفسه "الدين بالفطرة" خيرية ونقاء وخلوصا من أسباب الشر، وإلا لم يكن لهذه المقابلة من معنى تصح به (4)!.

هذا ولا يلبث الإمام الزمخشري أن يقيم الدليل الواقعي على صحة هذا التأويل، إذ يقول: ((والدليل عليه أنه حين كان في البطن والمهد لم يكن به هلع))(5). ثم يتبع هذا الدليل بدليل عقلي آخر تدعيما للمعنى الأول فيقول: ((ولأنه ذم، والله لا يذم فعله))(6).

---

(1) سورة الحجر ـ الآية: 29.

(2) سورة المعارج ـ الآية: 19.

(3) ((الزمخشري)) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر ـ الجزء السادس ـ المرجع السابق ص156.

(4) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص54.

(5) ((الزمخشري)) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر ـ الجزء السادس ـ المرجع السابق ـ ص156.

(6) المصدر نفسه، والجزء والصفحة.

وهذا النظر قرره الإمام ابن خلدون تأكيدا للعلاقة التي أقامها الإسلام بين الطبيعة الفطرية للإنسان، وبين قواعد التشريع الدولي بقوله: ((لما كان الملك طبعيا لما فيه من طبيعة الاجتماع كان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة))(1). وهذا النظر استمده الإمام ابن خلدون من قوله تعالى: {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم}(2) ظاهرا وباطنا.

ولا يتسق هذا مع الزعم بفطرة الشر أصلا، يؤكد هذا قوله صلى الله عليه وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة»(3)، من حيث أصل خيريتها. ولا يعقل أن تكون هذه الفطرة شرا لسبب بسيط هو استجابة الدين لمقتضياتها: {فأقم وجهك للدين حنيفا}(4).

ثم يتابع الإمام ابن خلدون وجهة نظره قائلا: ((وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة))(5).

وهذا الطرح يتنافى مع ما قرره بعض أقطاب الفكر غير الإسلامي(6)، من مثل هوبز Hobbes الذي ذهب إلى أن الإنسان: ((كائن شرير حافل بالنقائص، جبان، فاسد خبيث تدفعه المصلحة الذاتية وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع، وهو لا يذعن إلا إذا خاف، ولا يضحي بمصالحه إلا مرغما، ولا يحب السلام للسلام بل فزعا من نتائج الحرب... والحياة إذا مجال للقوة الباطشة بالنسبة إلى الأقوياء وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء)) (7). وهي عين السياسة التي مارسها الاستعمار قديما وتمارسها

---

(1) ((ابن خلدون)) عبد الرحمن - المرجع السابق - ص101.
(2) سورة التين - الآية: 04.
(3) ((الهيثمي)) نور الدين علي بن أبي بكر - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثالثة - الجزء الرابع - ص82.
(4) سورة الروم - الآية30.
(5) ((ابن خلدون)) - المرجع السابق - ص101.
(6) Benoit Charle - l’influence des idées de Machiavel - RCADI - tomeIV - 1925 - p236.
(7) نقلا عن/ ((كانط)) إمانويل - فلسفة القانون والسياسة - ترجمة عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - بدون تاريخ - ص111.

الدول الكبرى اليوم التي تعتبر نفسها الحارس الأمين على السلم والأمن الدوليين، بموجب قواعد الشرعية الدولية الذي تمثله هيئة الأمم المتحدة.

إذا كان جوهر الكائن البشري إلى الصلاح وخلال الخير أقرب على اعتبار أن هذه الأخيرة هي الأنسب لأحكام التشريع الإسلامي الدولي وقواعده، فما مدى الامتزاج بين قواعد وأحكام هذا التشريع وبين الجوهر الإنساني؟ . ذلك ما أوضحه في المطلب التالي:

المطلب الثاني: ارتباط التشريع الإسلامي الدولي بالإنسان.

ليست مفاهيم وأسس التشريع الإسلامي الدولي كالعدل والمساواة والتسامح... الخ مجرد معان ذهنية تجريدية هي متاع للعقل وحسب ـ بما تمتاز به من موضوعية المعنى ومثالية القيم وشمولية التوجيه وإنسانية المدى وعالمية الأثر ـ وإنما هي ـ إلى كل ذلك ـ منطلقات أساسية لكافة وجوه النشاط الإنساني؛ بما تملك من القدرة على المزاوجة الواقعية بين جوهر الإنسان، وبين مقومات الوحي الإلهي رسالة من شأنها أن يتم بها تحقيق النموذج الأمثل للشخصية الإنسانية.

ولولا إمكانية صياغة هذه الشخصية الإنسانية المعنوية على عين القيم العليا التي جاءت بها رسالة الإسلام(1)، لما كان الأمر بالتأسي والإقتداء في قوله Y: {لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر}(2).

هذا، وإمكانية الامتزاج المؤتلف بين التشريع الإسلامي ومثله العليا رسالة، وبين مقومات الكيان البشري كما خلق، هي مناط تحقيق الخيرية المستوجبة للريادة والقيادة للأمم بصريح النص القرآني: {كنتم خير أمة أخرجت للناس}(3). مما يستلزم وجوب التأسي والإقتداء فضلا عن أنها قوام الحجة البالغة على الخلق لوحدة المقومات. ومن هنا كانت وحدة المسؤولية بين الرسل والمرسل إليهم: {فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين}(4).

على أن قوة أثر هذا الامتزاج المؤتلف بين التشريع الإسلامي ومقومات جوهر الإنسان تبدو في خلق الملكة المدركة التي تقدر صاحبها على التمييز بين الحق والباطل لأنها وليدة الاستقامة في التفهم والإدراك الدقيق والتنفيذ

---

(1)انظر/ ((أبو سليمان)) عبد الحميد أحمد ـ المرجع السابق ـ ص244 وما بعدها.

(2) سورة الأحزاب ـ الآية: 21.

(3) سورة آل عمران ـ الآية: 110.

(4) سورة الأعراف ـ الآية: 06.

العملي المخلص، والاعتقاد بحقية كل أولئك (1)، وهو ما يطلق عليه "التقوى"(*). تلك الملكة التي غدت قوة هي ثمرة ذلك الامتزاج والعمل مضافة إلى قوى النفس الإنسانية، تتكون وتتخلق ظهيرا للملكات الفطرية، وفي مقدمتها العقل أو هي عقل ثان(**) يشد من أزر العقل الفطري الأول ويسدد خطاه، ويبسط سؤدده على منازع الأهواء باعتباره قوة روحية مدركة فتؤثر بالتالي تأثيرا فعالا في توجيه الإرادة لتنطلق في عزم وتصميم إلى تنفيذ أحكام العقل الأول الذي استرشد بنور الوحي وسار في هديه، بما تتغلب تلك القوة الروحية المدركة المميزة على منازع الهوى في النفس الإنسانية أو تضعف من أثرها في إحباط أحكام العقل الإنساني. وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي في قوله: ((ما جاءت الشريعة إلا لتخرج الناس من دواعي أهوائهم)) (2).((وهذا ضرب من معالجة قوى النفس الإنسانية تسديدا وترشيدا)) (3).

على أن طبيعة هذه الملكة النفسية التي هي إكسير معالجة النفس الإنسانية على ما أشار إليها تعالى من كونها فرقانا، هي قوة روحية تقدر صاحبها على التمييز بين الخير والشر فيصلا حاسما يتفق مع الفرقان الموحى به في قوله

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي - أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية - مجلة التراث العربي - عدد يوليو 1985 - الجزء الأول - ص29.

(*) أصل المادة: "وقى يقي": والوقاية معناها البعد أو التباعد عن المضر ومدافعته. ومعنى اتقاء الله تعالى اتقاء عذابه وعقابه، وإنما تضاف التقوى إلى الله تعالى تعظيما لأمر عذابه وعقابه. ومدافعة عذاب الله تعالى تكون باجتناب ما نهى واتباع ما أمر وذلك يحصل بالخوف من العذاب ومن المعذّب. فالخوف يكون ابتداء من العذاب، وفي الحقيقة من مصدره، فالمتقي هو من يحمي نفسه من العقاب، ولا بد في ذلك أن يكون عنده نظر ورشد يعرف بهما أسباب العقاب والآلام فيتقيها. راجع ((رضا)) محمد رشيد - المرجع السابق - ص124.

(**) على حد تعبير الإمام أبي حامد الغزالي في:/ معارج القدس في معرفة النفس - دار الكتب العلمية - بيروت - 1988 - ص50.

(2) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي - الموافقات - الجزء الثاني - المرجع السابق - ص144.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي - أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية - الجزء الأول - المرجع السابق - ص 31.

تعالى: {تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا}(1)، وقوله جلت قدرته: {هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان}(2).

وهذان الفرقانان: أي الفرقان الموحى به والفرقان النفسي من المحال أن يتناقضا، بل هما متطابقان ـ جوهرا وغاية ـ لوحدة المصدر، ووحدة التعاليم والقيم مفهوما وأثرا أو معنى وماصدقا من جهة، ووحدة مقومات الفطرة المتفاعلة معها من جهة أخرى. وفي هذا ما فيه من سداد التوجيه الناشئ عن صياغة النفس الإنسانية على عين المثل العليا نظرا وعملا!!

أما من حيث النظر، فيتبدى ذلك في التفهم العميق المدرك لحقائق الوحي الإلهي بإخلاص وموضوعية وتجرد، بحيث تتمثلها النفس الإنسانية وتتفاعل معها لتصبح روحا يسري في كيانها. وبدون هذا التفهم العميق يكون الأداء آليا أصم لا روح فيه، وما لا روح فيه لا أثر له ولا غاية، ولا يقوى بالتالي على أن يكون تعبيرا عن القيم والمثل العليا (3).

وأما من حيث العمل فلأنها موجبات المواقف الحيوية الحاسمة اتجاه وقائع الحياة بحيث تجسدها وضعا قائما فيها بما اشتملت عليه معنى واستهدفت من غاية. هذا وقد شهد القرآن العظيم للرسول صلى الله عليه وسلم بهذا المنهج الإلهي العملي الذي التزمه وحرص على ترسم معالمه في كافة مواقفه الحياتية الحيوية ووجوه سعيه، إن في السلم أو الحرب في مثل قوله تعالى: {وإنك لعلى خلق عظيم}(4).

ومما يوضح هذا النظر(5)، بل ويؤكده أن لا مبدأ من مبادئ التشريع الإسلامي الدولي أو قاعدة من قواعده أو مفهوما عاما من مفاهيمه الكبرى أو مقصدا من مقاصده الأساسية والفرعية، لم يكن يوما عصيا على التطبيق، أو يناقض جوهر الإنسان، في أي من مقتضياته وحاجاته ومطالبه

(1) سورة الفرقان ـ الآية: 01.
(2) سورة البقرة ـ الآية: 185.
(3) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص32.
(4) سورة القلم ـ الآية: 04.
(5) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص33.

الحيوية، مما يطلق عليه الأصوليون والفقهاء لفظ المصالح(1)، منذ عهد الرسالة حتى تبدل الأرض غير الأرض.

لاحظنا في هذا المطلب الامتزاج التام بين جوهر الإنسان والتشريع الإسلامي الدولي، فلا تناقض ولا صعوبة في تطبيق أي قاعدة من قواعده فالتشريع كله مصالح هدفها الإنسان حيثما كان.

وعليه، إلى أي مدى وصل التطابق بين جوهر الإنسان والتشريع الإسلامي الدولي؟ ذلك ما أوضحه في المطلب التالي:

المطلب الثالث: التطابق بين الجوهر الإنساني والتشريع الدولي.

إن كون الإسلام قد جاء خاتما للرسالات إلى البشر كافة يستلزم هذا التطابق بين جوهر الإنسان، وبين حقائق التشريع الإسلامي الدولي تفسيرا منطقيا معقولا لانقطاع الوحي حري أن يتسم بالكمال وأن يتميز بالخلود، وهذا ما أشار إليه تعالى في قوله: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا}(2). والواقع التاريخي يشهد بذلك بالنسبة إلى كافة الشرائع العملية(3) التي كانت معاصرة لنزول القرآن، إذ تراها اليوم بادت جميعا إذ لم تعد تفي بالحاجات أو تساير تطور الحياة في تلك المجتمعات، حتى أضحت تلك القوانين والشرائع المدنية القديمة مجرد مادة للدراسة التاريخية بخلاف الإسلام، فقد بقي عبر القرون حيا في نفوس معتنقيه في جميع بقاع الأرض.

إن سر استمرار صلاحية الإسلام دينا وتشريعا لكل زمان ومكان يكمن في أمرين أساسين:

الأمر الأول: أن أصوله العامة وفروعه المنصوص عليها بصورة قاطعة تتعلق بها مصالح إنسانية ثابتة على الدهر، قد حذر القرآن العظيم من تبديلها: {لا تبديل لكلمات الله}(4)، وأطلق عليها كلمة "الحدود": {تلك

---

(1) انظر - ((البوطي)) محمد سعيد رمضان - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الرابعة - 1982 - ص12 و48.

(2) سورة المائدة - الآية: 03.

(3) لمزيد من الإطلاع على هذه الشرائع راجع: ((يكن)) زهدي - تاريخ القانون - دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة الثانية - 1969 - ص328 وما بعدها.

(4) سورة يونس - الآية: 64.

حدود الله فلا تعتدوها}(1)، لما ينجم عن الافتئات عليها من قلب الأوضاع واختلال الموازين في المجتمع الدولي وفوات مصالحه الجوهرية، بحيث يفضي - آخر الأمر - إلى التهافت والانهيار بشيوع الفوضى وسفك الدماء وهذا مآل لا يجوز المصير إليه بحال شرعا وعقلا (2). وذلك من مثل أصول الحق والمساواة والحرية، والتكافل الإنساني، والتواصل الحضاري وأمهات الفضائل وأصول الأخلاق والإحسان: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان}(3)، والإيثار: {ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة}(4) والرحمة لقوله صلى الله عليه وسلم: «الراحمون يرحمهم الرحمن»(5).

هذا فضلا عن التزامات الإخاء الإنساني والتسامح الديني، بل البر والإقساط إلى المخالف في الدين ما لم يكن محاربا أو ظهيرا لمحارب، وسائر القيم التي هي قوام الحياة الإنسانية(6).

الأمر الثاني: ارتباط الأصول العامة الثابتة في حقائقها ومضامينها بجوهر الإنسان ضمانا لثباتها، وصونا لها من التحريف والتزييف.

وهذه الأصول العامة الثابتة في حقائقها ومضامينها، مما يطلق عليه "الحق" و"البصائر": {قد جاءكم بصائر من ربكم}(7). والبينات، فضلا عن ارتباطها بالله تعالى مباشرة من خلال وحيه المنزل، تراها مرتبطة أيضا بجوهر الإنسان لقوله تعالى: {بل الإنسان على نفسه بصيرة}(8)، مما يكفل ثباتها لثبوت متعلقها، كما يضمن استمرارية تحقيقها في المجتمع البشري في كل عصر وبيئة، لسبب بسيط هو أن ما يتعلق بجوهر الإنسان لا يتبدل. ومن هنا يظهر السر في ربط القرآن العظيم بين التشريع وجوهر

---

(1) سورة البقرة - الآية: 229.
(2) ((الدريني)) - أساليب القرآن ...- الجزء الأول - المرجع السابق - ص35 - 36.
(3) سورة النحل - الآية90.
(4) سورة الحشر - الآية: 09.
(5) ((ابن حنبل)) المسند - المكتب الإسلامي - بيروت - بدون تاريخ - الجزء الثاني - ص160.
(6) انظر في هذا المعنى: ((الغزالي)) محمد - نحو تفسير موضوعي - الجزء الثالث - المرجع السابق - ص138 - 139.
(7) سورة الأنعام - الآية: 104.
(8) سورة القيامة - الآية: 14.

الإنسان، أي بين أصوله العامة الثابتة التي تعتبر من الأساسيات وقواطع الدين، وبين جوهر النفس الإنسانية التي أعدت إعداد خاصا، وفي أحسن تقويم، لهذا التشريع الذي أنزل على قدرها، فكما أنه ليس في الوسع تبديل الخلق والفطرة: {لا تبديل لخلق الله}(1)، بل لا يعقل ذلك لأنها في أحسن تقويم بل هي من صنع الله الذي أتقن كل شيء، وإنها صبغة الله: {ومن أحسن من الله صبغة}(2). كذلك: ((لا يجوز تبديل أساسيات التشريع الإسلامي الدولي عن طريق الاجتهاد لأن ما شرعت له قاطع وثابت، ولأن الإسلام هو الدين القيم))(3) {ذلك الدين القيم}(4).

فضلا عن أن ما يناقض جوهر الإنسان من التشريعات والتوجيهات لا بد أن ترفضه الفطرة نفسها وتأباه، فلن يكتب له ديمومة ولا بقاء لمنافاته للطبيعة البشرية نفسها، ولأن الشيء لا يثبت مع ما ينافيه (5). والتشريع الإسلامي الدولي ما أنزل إلا على قدرها لمعالجتها وتوجيهها وتدبير الأمر فيها حين تغدو مدخولة بعوامل خارجية تفسد عليها أمرها.

لذا ترى الإمام الغزالي يقرر هذه الخصيصة الفريدة في التشريع الإسلامي بقوله: ((إن غاية السياسة - ويقصد بها التشريع الدولي - من أشرف العلوم))(6)، ومناط الشرف هو عنصر العقيدة والخلق، والمثل العليا بلا شك، لأنها قوام سياسته الرشيدة العادلة وغاية رسالته لقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»(7).

هذا وثمة مبادئ مستقرة في فلسفة السياسة الاستعمارية قديما وحديثا ابتدعتها أهواء وبواعث، لتحقيق أغراض غير إنسانية تحركها وتوجهها وتحدد مسارها، من مثل ((مبدأ "فرق تسد" وهو مبدأ ((العبث في الأرض

(1) سورة الروم - الآية: 30.
(2) سورة البقرة - الآية: 138.
(3) ((قطب)) سيد - في ظلال القرآن - الجزء19 - المجلد 5 - المرجع السابق - ص2770 - 2774.
(4) سورة الروم - الآية: 30.
(5) ((الدريني)) محمد فتحي - أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية - الجزء الأول - المرجع السابق - ص36 - 37.
(6) ((الغزالي)) أبو حامد - الاقتصاد في الاعتقاد - ص215 وإحياء علوم الدين - الجزء الأول - المرجع السابق - ص12 - 16.
(7) الحديث رواه أحمد - انظر صحيح الجامع - حديث رقم: 2349.

فسادا))، من إهلاك الحرث والنسل وسفك الدماء، وإزهاق للنفوس البريئة الآمنة في أوطانها وتشريد أهلها منها، وتدمير معالم الحضارة(*)، مما هو في الواقع تبديد لثمرات الجهود البشرية التي أنتجتها عبر القرون لتصبح خرابا يبابا، ظلما وعتوا بما تملك من ناصية القوة وأدواتها من السلاح المتطور الفتاك الرهيب، فتظلم وتطغى، وتحطم البنى المعنوية لمن بقي حيا من الناس وهو من أبشع صور الظلم والعدوان والبغي في الأرض))[1]. تجد تحريم ذلك كله في كثير من آيات القرآن العظيم من مثل قوله تعالى: {ولا تعثوا في الأرض مفسدين}[2]، وقوله Y: {وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين}[3]، وقوله عز من قائل: {ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها}[4].

بل إننا نرى الإسلام الحنيف يدلف إلى كهف أسرار النفوس البشرية في المداولات الدولية السرية، مما يعتبر من أسرار السياسة العليا في الدولة ليرشد إلى وجوب أن يكون أساس تلك المداولات وغايتها الإصلاح بين الناس بإطلاق مصداقا لقوله تعالى: {لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس}[5]، حتى لا يتخذ من جو الخفاء والسرية مجالا لرسم خطط العدوان أو تدبير المؤامرات.

ولا ريب أن نفي الخيرية عن النجوى يفيد التحريم في أسلوب القرآن العظيم لأنه يعادل الشر أو الإثم، يؤكد هذا قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان}[6] وهذا بإطلاق شامل للمداولات السياسية السرية كما هو ملاحظ.

والواقع أن أساطين السياسة الدولية العنصرية والاستعمارية، أو دهاقنة الهيمنة الدولية وإن كانوا متقدمين ماديا من حيث أدوات الدمار المتطورة

(*) من أبرز معالم التدمير في نهاية القرن العشرين ما حدث في العراق خلال حرب الخليج سنة 1991.

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص62

(2) سورة البقرة ـ الآية: 60.

(3) سورة الأعراف ـ الآية: 142.

(4) سورة الأعراف ـ الآية: 56.

(5) سورة النساء ـ الآية: 114.

(6) سورة المجادلة ـ الآية: 09.

والـرهيبـة فـي هــذا العصـر بوجه خـاص، غير أنهم ـ في الواقع ـ غير متحضرين إنسانيا، مما أفقدوا العالم صمام أمنه وسلمه واستقراره.

إذا كنا قد وصلنا خلال هذا المطلب إلى أن هناك ترابطا محكما بين الجوهر الإنساني والتشريع الإسلامي الدولي ، فهل معنى ذلك أن هذا التشريع حاكم على الواقع أم محكوم به؟ هذا ما أود توضيحه خلال المطلب الأخير.

المطلب الرابع: الواقع الدولي محكوم بالتشريع الإسلامي.

إن التشريع الإسلامي الدولي ليس ثمرة للواقع الدولي على علاته ولا هو خاضع له ولا محكوم به، أو يستجيب له كيفما اتفق، تحت ضغط القوة وعنفوانها سواء أكان ذلك الواقع عرفا دوليا سائدا قد اصطنعه المجتمع الدولي نفسه لأغراض خاصة، مما لا يستند إلى المصلحة الإنسانية العليا ـ وإن صاغه في قواعد ينتظمها القانون الدولي بغية أن تتقيد بها كل دولة في سياستها الخارجية ـ أم اتخذ مظهر المعاهدات الدولية غير المتكافئة لتنفيذها كرها وعنوة على الصعيد الدولي فرضها عدو متسلط، أو قوة غاشمة فأبرمت على سبيل القهر والغلبة تحقيقا لمكاسب غير مشروعة(1).

الأمر الواقع في التشريع الإسلامي الدولي مادة للدرس والتمحيص والتحليل لمقوماته وملابساته، وسائر عناصره وأهدافه للحكم عليه لا للاحتكام إليه أو التسليم به على علاته.

الواقع كذلك في نظر التشريع الإسلامي الدولي ـ بالإضافة إلى أنه مادة للدرس والتحليل ـ هو لاستبطان دوافعه، وتبين مقوماته وعناصره وغاياته ظاهرا وباطنا، وكذلك سائر وجوه النشاط الدولي في كافة مواقعه ومجالاته بخاصة والنشاط الحيوي بعامة (2).

فما كان منها يستند إلى المصالح المشروعة والمقاصد الأساسية فهو على ((سنن المشروعات)) (3). وما كان مبنيا في باطنه وبواعثه ومقاصده على

---

(1) انظر على الخصوص:
-((الحديثي)) خليل إسماعيل ـ المعاهدات غير المتكافئة المعقودة وقت السلم ـ دراسة قانونية سياسية ـ مطبعة جامعة بغداد ـ 1981 ـ ص38. و((رمضان)) عصام صادق ـ المرجع السابق ـ ص109.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص62.

(3) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع

مصالح مخالفة فهو باطل حتما، ولا يجوز المصير إليه. والتشريع الإسلامي الدولي يقومه ويوجهه، بل ويزيله إذا كان عدوانا وظلما، لأن هذا من مهمته الكبرى وهدفه العام، وإلا فلن تجري شؤون الحياة الإنسانية على استقامة، بل على فوضى وهرج وفوت حياة، إذ ليس بعد العدل إلا الظلم، وليس بعد المصلحة الجدية الحقيقية المعقولة إلا المفسدة!

ولا يخفى ما في ذلك من ضمان لتحقيق ذاتية التشريع، وصون مقاصده أن تنهار وهي مباني العدل وموجهاته، بدليل أنها مناط المشروعية ولا مشروعية حيث لا عدل وبذلك كان التشريع الإسلامي الدولي واقعيا ومثاليا في آن معا.

أما كونه واقعيا، فلأنه يتصل به درسا وتمحيصا وتحليلا واستنباط غاية، وأما كونه مثاليا فلأنه يقوم هذا الواقع ويوجهه الوجهة التي تتفق مع مثله وقيمه الإنسانية ومعايير المصلحة والعدل فيه (1).

فتلخص أن الإرادة الإنسانية قد تتنكب الغاية واقعا أو تخرج على التشريع جملة حكما ومقصدا، أو تعتسف مقصد الشرع من تشريع الحكم في مواقع الوجود أنانية وأثرة أو استجابة للهوى، كما تفعل الدول الكبيرة اليوم حماية لمصالحها الخاصة دون أدنى اهتمام منها بالمصالح الإنسانية الحقيقية ـ ولا أعلم كالهوى عابثا في التشريع ـ وعندئذ يكون دور التشريع الدولي تقويميا لا تقريريا لحماية مقاصده العامة والخاصة، وصونا لأصالة القيم الخلقية والمثل العليا أن تأتي عليها الأعراف والتقاليد التي هي من صنع المجتمع الدولي، وإرساء لمبدأ العدل المطلق ليستقيم على سنن العدل والنصفة(2).

ولتصبح تلك المقاصد كليها وجزئيها بعد ترجمتها من حيز النظر والتجريد إلى حسن العمل والتنفيذ، لتصبح تلك المقاصد التي هي قوام المصالح الجدية الحقيقية الإنسانية أوضاعا قائمة تحدد الإطار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، تحديدا يتفق وما تقتضيه الأسس العامة التي يضعها التشريع الدولي نفسه ليكون بمثابة صور أو معالم كبرى تشكل النظرية العامة للتشريع الإسلامي الدولي، بما تنهض به من النظام الشرعي العام الثابت

السابق ـ ص268.

(1) ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ المرجع السابق ـ ص12 وما بعدها.

(2) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص63، و((عمارة)) محمد ـ الإسلام وحقوق الإنسان ـ سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ـ 1985 ـ ص55 ـ 69، و((الفاسي)) علال ـ المرجع السابق ـ ص44.

الذي تتجلى فيه إرادة المشرع الحقيقية في وحدة التشريع واضحة جلية مما يطلق عليه الأساسيات أو المحكمات التي لا تقبل التأويل أو التغيير لوضوحها وصراحتها، صونا لذاتية التشريع وخصائصه وقيمه المحورية التي تدور عليها أحكام التشريع الدولي جملة وتفصيلا.

فكانت بذلك ثابتة في أصولها متطورة في فروعها، ولا يستقيم المجتمع الدولي كله دولا وأمما وشعوبا إلا على هذا الأساس (1)لقوله تعالى: {وأن هذا صرا طي مستقيما فاتبعوه}(2)، وقوله سبحانه وتعالى: {أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكم لقوم يوقنون}(3).

((أما العبث فلا يشرع لخلوه عن الفائدة ولمناقضته للأصل العام الذي قام عليه التشريع الإسلامي الدولي، وهو أن الأحكام معللة بمصالح العباد))(4)، أي مغياة بها ومفسرة في ضوئها، ومبنية على أساسها، تشريعا نظريا وتصرفا عمليا، وهو أصل يقيني ثابت بالإجماع لثبوته أولا بالاستقراء من نصوص التشريع نفسه كتابا وسنة. هذا فضلا عن أن العبث في التشريع الإسلامي الدولي مناف للحكمة الإلهية من إنزال الشريعة، بل إنزال الشرائع السماوية كافة وإرسال الرسل لقوله تعالى: {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط}(5)، والقسط هو العدل والعبث ينافيه.

إذن التشريع الإسلامي الدولي دلالات ذات مقاصد ومصالح مرسومة شرعا، وهي غايات الأحكام نظريا، ومناط مشروعية التصرف واقعا وعمليا، والمشروعية هي العدل ويترتب على هذا النظر أمران:

1 - أن العدل منهج في التشريع الدولي نفسه نصا وروحا ومقصدا ولا يستوحى من أمر خارج عنه كالقانون الطبيعي مثلا، لأن هذا القانون - فضلا عن كونه منهما - قد ابتدع ظهيرا للفردية المطلقة، وهي منافية للتشريع الإسلامي الدولي رأسا.

---

(1) انظر - ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى - الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية - المرجع السابق - ص126 - 209.

(2) سورة الأنعام - الآية: 153.

(3) سورة المائدة - الآية: 50.

(4) ((شلبي)) الشيخ محمد مصطفى - تعليل الأحكام - دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة الثانية - 1981 - ص145.

(5) سورة الحديد - الآية: 25.

2 ـ أن معايير التشريع هي التي يجب أن يحتكم إليها في وزن الواقع الدولي المعيش بجميع وجوهه ومناحيه، ليكون محكوما بالتشريع عدلا لا العكس. وفي هذا تثبيت لأصالة القيم وهذا فارق حاسم بين المنهج التقريري والغائي، إذ الأول يبني التشريع على أساس الواقع والظواهر الاجتماعية بخلاف الثاني. فالواقع وظواهره مادة لتمحيصه وتحليل عناصره وتبين غاياته، ووزنه بميزان القيم، فما وافق معاييره شرع وما خالفها رفض أو قوم بما يتفق وأصول العدل الثابتة فيه (1).

خلاصة وتقدير.

ـ إن الصفة الدينية في التشريع الإسلامي مشتقة من كون هذا الأخير جزء من الدين . وجوهر الدين الإسلامي ليس مفهوما روحيا خالصا كحال الديانات السماوية السابقة عليه كاليهودية والمسيحية . إن الدين الإسلامي يتعدى الصلات العلوية التي تربط المرء بربه . إنه عقيدة وشريعة وأخلاق قوامها تحصين النفس الإنسانية بجميل الصفات وترك قبيحها .

وأساس الصفة الدينية هو العقيدة ، غير أنها تتجاوز المعنى الروحي الخالص . فالعقيدة الإسلامية ترتبط بمختلف المواقف الحياتية ، والمسلم ليس صاحب مواقف سلبية اتجاه أحداث عصره وما يحيط به .

ـ ترتبط العقيدة بالتشريع الإسلامي ـ كتابا وسنة ـ ارتباطا كليا ، ويتجلى ذلك في كونها توجب على معتنقها احترام جميع الأحكام والقواعد التشريعية ولو كان بعيدا عن الرقابة .

ـ جاء التشريع الإسلامي الدولي في وقت كان فيه التمييز بين الناس على أشده، فجمع ولم يفرق بين إنسان وإنسان، فالحنيفية السمحة تجمعهم ولا

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص66 - 69.

يفرقهم إلا الكفر فالكل لآدم وآدم من تراب.وبمجيئه حل التعاون والتآلف، فلا تسلط ولا قهر، بل تحرير وتحرر لجميع الناس.

يعتبر التشريع الإسلامي الدولي جزء من الشريعة الإسلامية، واقعي ومثالي عالمي وشمولي في خطابه لجميع الناس، فهو لا يخص شعبا دون شعب آخر، كما أنه لا يخص إقليما دون إقليم آخر، إنه للناس كافة.وتحقيقا لهذه العالمية فإن لهذا التشريع مصادر ينفرد بها دون سواه من الشرائع والقوانين الأخرى، كالقرآن العظيم، والسنة النبوية الشريفة.

هذا، وعالمية التشريع الإسلامي الدولي لا تتحقق من خلال مصادره فقط، إنما تتحقق من خلال أسسه، العدل والمساواة، وحرية المعتقد، والتسامح.

ـ أكد التشريع الإسلامي الدولي ـ كتابا وسنة ـ أن الإنسان خلق لمهمة جليلة هي الخلافة في الأرض، وهو معزز ومكرم. وهذا التكريم الإلهي يحمي العدو والصديق والموالي والمعادي، إنه للإنسان بمعناه العام.

ـ ربطت الصفة الدينية بين التشريع الإسلامي والإنسان ربطا محكما ضمانا لثباته وحمايته من الانحرافات. هذا الإنسان الذي أعد إعدادا خاصا وفي أحسن صورة، ثم جاء التشريع على قدر هذا الإنسان الذي خلق في أحسن تقويم، باعتباره هدفا وغاية نهائية لهذا التشريع إصلاحا وتقويما لهذا الكائن البشري المكرم.

ـ أعطى التشريع الإسلامي الدولي الأخلاق مكانة بارزة باعتبارها ضوابط للسلوك الإنساني، كما أنها معانٍ وقيمٌ سامية تستقر في النفس الإنسانية، وفي ضوء هذه الأخيرة تحسن الأفعال أو تقبح.

ـ تقوم أحكام التشريع الإسلامي الدولي على رعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة معا، والمصالح هي التي يطلق عليها الغايات.ولعل السر في عدم إقرار هذا التشريع سياسة الأمر الواقع بإطلاق في العلاقات الدولية، إذ قد يكون هذا الواقع ظالما أو مشينا. وما لا شك فيه أن حكم البغي يجب الانتصاف منه شرعا، كما يجب تطهير البواعث في جميع الأعمال الدولية من كل ما هو غير إنساني أو لاأخلاقي فيما يبرم من معاهدات غير متكافئة، استغلالا لعنصر الضعف في الطرف الآخر.

ـ يعد التشريع الإسلامي الدولي هو الحاكم والشاهد على الواقع الدولي، وليس ثمرة لهذا الواقع بإطلاق، وليس خاضعا له ولا محكوما به أيا كان هذا الواقع عرفا دوليا أو معاهدة.

إذا كان الصفة الدينية قد جعلت من التشريع الإسلامي الدولي تشريعا متميزا عن سائر الشرائع على الإطلاق ليس فقط من خلال أسسه ومصادره، وإنما كذلك من خلال ارتباطه بالقيم والمثل الإنسانية الخالدة التي احتواها. ناهيك عن ارتباطه بالإنسان بمعناه العام، فما هو أثرها في توجيه هذا التشريع نحو الغايات الإنسانية؟

ذلك ما أسعى إلى تبيانه في الباب الثاني من هذا البحث.

# # #

الباب الثاني Erreur ! Signet non défini.

أثر الصفة الدينية في التشريع الإسلامي الدولي

إذا كان التلازم قائما ـ كما سجلت في الباب الأول من هذا البحث ـ بين العقيدة والشريعة والأخلاق ، الشيء الذي يطبع التشريع الإسلامي الدولي بطابع ديني يلازمه ولا ينفصل عنه أبدا ، ويعطيه ذاتية تميزه عن سائر التشريعات والقوانين الأخرى .

فما هو أثر الصفة الدينية في مجال توجيه التشريع الإسلامي الدولي نحو الغايات الإنسانية ؟ وهل في إمكانها تجنيبه مواقع الشطط ، والظلم والطغيان وما ينجر عنها من اضطراب في العلاقات الدولية ؟ وما هي حدود تطهيرها للبواعث النفسية ، وخلق الوازع الذاتي الذي يحدو بالمكلف إلى التفيذ والامتثال الطوعي وبرهافة الحس بالمسؤولية بعيدا عن الوازع الخارجي؟

وللإجابة عن كل هذه الأسئلة ، قسمت الباب الثاني من هذا البحث إلى أربعة فصول .

- **الفصل الأول:** حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي.
- **الفصل الثاني:** حماية البيئة الطبيعية في التشريع الإسلامي الدولي.
- **الفصل الثالث:** القيم والفضائل في التشريع الإسلامي الدولي.
- **الفصل الرابع :** التشريع الإسلامي الدولي عبادة.

الفصل الأول
حقوق الإنسان وحرياته في التشريع الإسلامي الدولي.

إن الاهتمام والاعتراف بحقوق الإنسان لا يعود إلى نهاية القرن الثاني عشر فقط بل إنها مسألة قديمة تصب بجذورها في أعماق التاريخ الإنساني.

غير أن مفهوم هذه الحقوق، والأسس والفلسفات التي قامت عليها تختلف من شريعة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

فحقوق الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي - على سبيل المثال - هي عبارة عن واجبات أساسها التكاليف، والتكاليف أساسها الأحكام الشرعية. ومن ثم فهي ليست عبارة عن حقائق نفسية يعيشها الإنسان في كل حين، وليست كذلك مجرد حقوق كما صورتها النظم غير الإسلامية، إنها مظهر صدق لصحة العقيدة.

غير أن الغرض من إيراد هذا الفصل ليس هو التعرض لمفاهيم حقوق الإنسان وحرياته في التشريع الإسلامي، وإنما الغرض هو التركيز على أثر الصفة الدينية في الحقوق والحريات .

ولتوضيح هذه النقطة قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول وخصصته لمفهوم الحقوق والحريات.
المبحث الثاني وتناولت فيه دور العقيدة في حماية الحقوق والحريات.

المبحث الأول: مفهوم الحقوق والحريات.

ولتوضيح مفهوم الحقوق والحريات، قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

الأول، وخصصته لأنواعها.
الثاني، وخصصته لأساسها.

المطلب الأول: أنواع الحقوق والحريات.

إن فكرة حقوق الإنسان تعني ببساطة، أن الإنسان لمجرد كونه إنسانا أي بشرا وبصرف النظر عن جنسيته أو جنسه، أو ديانته...الخ يملك حقوقا جبلية لصيقة به قبل أن يكون عضوا في مجتمع معين(1).

وينسب البعض المبادئ الأولى لحقوق الإنسان وحرياته إلى الشرائع التي وضعها السومريون والبابليون ومنها شريعة حمو رابي(2).

والواقع أنه منذ أن وجد المجتمع السياسي وانقسم الناس إلى حكام ومحكومين والإنسان يكافح من أجل حقوقه وحرياته الأساسية، تارة ضد الأجنبي الدخيل، وتارة أخرى ضد أنظمة الحكم المستبدة.

وهناك تلخيص ـ رائع لما قلت ـ قدمه ربعي بن عامر في كلمته لقائد الجيوش الفارسية ((رستم)) الذي كان يحاول مساومة المسلمين، ظنا منه أنهم طلاب دنيا وغزو واستعمار، فكان جواب ربعي بن عامر: ((إن الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها))(3).

وهكذا بلغت درجة الإيمان بالإنسان في الإسلام وفي تقديس حقوقه حدا تجاوز بها مرتبة الحقوق عندما اعتبرها ضرورات، ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات!!

وقبل تقرير هذه الحقوق أود الإشارة إلى أن الترتيب الذي اتبعته لا يعني البتة التقيد والالتزام بالترتيب المدون في كتب القانون الدولي العام إنها الصدفة لا غير، بدليل أن أول حق ذكرته هو الحق في عدم العبودية لغير الله سبحانه وتعالى، وهو حق لا وجود له في القانون الدولي العام.

---

(1) انظر ـ ((غانم)) محمد حافظ ـ أحكام القانون الدولي وتطبيقاتها في البلاد العربية ـ معهد الدراسات العربية ـ القاهرة ـ 1962 ـ ص76.

(2) انظر في هذا :

ـ ((سعد الله)) عمر إسماعيل ـ مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ـ 1993 ـ ص 122.

ـ ((محمصاني)) صبحي ـ أركان حقوق الإنسان ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط 1 ـ 1979 ـ ص 19 وما بعدها.

(3) ((الطبري)) أبو جعفر محمد ابن جرير ـ تاريخ الأمم والملوك ـ المرجع السابق ـ ص 401.

وعليه يمكنني ترتيب هذه الحقوق كالتالي:

I - الحريات الأساسية.

ولتوضيح هذا النوع أفردت له العناوين التالية:

1 - حق العبودية لله: الأصل في حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي الدولي هو حق الإنسان في عدم العبودية لغير الله، وهذا هو أكبر حق من حقوق الإنسان. والحق في التوحيد هو ما لا يعثر عليه في كل الجهود الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان(1).

ولا أقصد بحق العبودية لله مجرد معناه الروحي، بل التوحيد بوصفه أداة لتنظيم الشؤون الدنيوية، أو اقتراح لبناء العالم وتسيير شؤونه. التوحيد بمعنى أن الحكم لله دونما سواه على جميع حياة الإنسان، وهذا ما نجد مكانه خاليا في دنيا الناس اليوم، وحيثما لا يكون الحكم لله يكون لغيره، وفي هذا تضييع لأكبر حق من حقوق الإنسان.

وبذلك لا يهتم الناس إلا بضمان الحقوق الثانوية كحق الحرية الشخصية للفرد، أو حرية التنقل، وحرية التجارة...الخ، ولكنهم لا يتجهون لضمان حق الإنسان الأصلي أي التحرر من غير الله.

إن التحرر من غيرالله يعني التحرر من الظلم، والقهر والغطرسة....الخ، يعني التحرر من شروط الأنظمة الجائرة والشمولية...الخ. إن ما يستطيع ضمان حقوق الإنسان جميعا هو العبودية لله دون سواه.

هذا، وعقيدة وحدانية الله في التشريع الإسلامي ليست عقيدة جديدة وإنما هي عقيدة جميع الأنبياء والرسل الذين اختارهم الله للدعوة إلى الإيمان به وحده، وهو الموصوف بأنه خالق السماوات والأرض وأنه قد أوجب على المؤمنين توجيه العبادة إليه وحده.

2 - الكرامة الإنسانية: الإنسان في نظر التشريع الإسلامي الدولي مخلوق كرمه الله واستخلفه في الأرض لعمارتها، يقول تعالى: {وصوركم

---

(1) انظر على الخصوص/

- بسيوني أحمد، الزحيلي محمد وشبير محمد عثمان - حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة - كتاب الأمة - العدد 87 - سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر - 1423هجرية - ص 89 وما بعدها.
- ((البياتي)) منير محمد - حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون - كتاب الأمة - العدد 88 - سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر - 1423هجرية - ص 45 وما بعدها.

فأحسن صوركم}(1)، {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم}(2). ونطاق التكريم يتجلى في جميع الأحكام الشرعية التي تعطي الإنسان اعتباره، واستعمال عقله، وإبعاده عن مواطن الذلة والهوان(3).

3 - حرية الإنسان الشخصية: قرر التشريع الإسلامي الدولي للإنسان حريته الشخصية لكنها حرية مقيدة بأوامر الدين من جهة، وأوامر الدين تفرض عليه أن لا يسيء إلى الآخرين من جهة أخرى. فلا يجوز للإنسان أن يتصرف كما يهوى بل لابد أن يتقيد في لباسه ومشربه بما أحله الله له. وله أن يتزوج بمن يشاء وتشاء، لكن ليس له أن يزني أو يقترف الشذوذ الجنسي ولو برضى الطرفين لأنه مقيد في حريته الشخصية بأوامر الدين، وذلك من أجل الحفاظ على سلامة الصحة والمجتمع والأخلاق(*).

وحقيقة الحرية الشخصية أنها تشمل حرية الذات، وحرية الملك، وحرية الرأي، وحرية التعليم، وحرية الاعتقاد(4).

ففي حق الأمن مثلا، نجد أن حياة الإنسان مصونة لا يجوز التعرض لها بالترويع أو الإخافة أو الشتم أو الاحتقار، كما لا يجوز التعرض لها بالحرج، أو القتل، أو الضرب أو السجن، أو الجلد إلا بالحق {ولا تقتلوا

---

(1) سورة غافر - الآية 64.

(2) سورة التين - الآية 4.

(3) لمزيد من الإطلاع راجع/ زيدان عبد الكريم - مجموعة بحوث فقهية - المرجع السابق - ص 121.

(*) وهنا يمكن أن يلاحظ ما تعانيه المجتمعات المصنعة من آثار الحرية الجنسية، وما قد تؤول إليه من تدمير لهذه المجتمعات المهددة بآفة العصر - A.I.D.S - لمزيد من الإطلاع حول هذه الآفة راجع - أرس تالو - فيروس الإيدز - مجلة العلوم - الترجمة العربية لمجلة العلوم الأمريكية - المجلد الثالث - العدد الأول - تموز1987 - ص10. و C D دي جارليس وR S فريدمان - الإيدز وتعاطي المخدرات - في مجلة العلوم - المجلد 10. العددان 10و11 - أكتوبر - نوفمبر1999 - ص16. وأهزلتين - ف ووسكتال - البيولوجيا الجزئية لفيروس الإيدز - مجلة العلوم - المجلد السادس - العدد الأول - جانفي 1989 - ص16. و - هـ فاينبيرك - الأبعاد الاجتماعية للإيدز - مجلة العلوم - المجلد السادس - العدد الأول - جانفي 1989 - ص108.

(4) البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام - المجلس الإسلامي الدولي - باريس - 19سبتمبر1981 - ص8 - 9 - وص14 - 18.

النفس التي حرم الله إلا بالحق}[1] {ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما}[2]، وقال صلى الله عليه وسلم: «من جلد ظهر مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان»[3]، وقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»[4]، وقال عليه الصلاة والسلام : «لا يحل لمسلم أن يروع مسلما»[5].

4 ـ تحريم الرق والعبودية : إن معنى الحرية، انعتاق الإنسان من عبودية أخيه الإنسان وانعتاق الشعب من عبودية شعب آخر، وهذه الحرية التي أقرها التشريع الإسلامي الدولي جعلته يحرم الاسترقاق[6]، قال الرسول صلى الله عليه وسلم «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته وذكر رجلا باع حرا فاسترق الحر فأكل ثمنه»[7]، وقال تعالى: {فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها} [8]

5 ـ حرمة الشخصية القانونية: والتشريع الإسلامي الدولي حين كرم الإنسان جعل له الشخصية الطبيعية التي لها حق الحياة، والتملك والتصرف، والتقاضي، والمطالبة بالحقوق، كما يطالب بالواجبات. ونص على احترام هذه الشخصية مهما كانت الظروف قال تعالى {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى...}[9].

6 ـ منع التعذيب والعقوبات الفظة أو المذلة: حرم التشريع الإسلامي أشد التحريم تعذيب الإنسان أو انتهاك كرامته والحط من قدره

---

(1) سورة الإسراء ـ الآية33.

(2) سورة النساء ـ الآية 29.

(3) ((الهيثمي)) نور الدين علي بن بكر ـ مجمع الزوائد ـ الجزء السادس ـ المرجع السابق ـ ص281.

(4) الإمام أحمد ـ المسند ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص404.

(5) الإمام أحمد ـ المسند ـ الجزء الخامس ـ المرجع السابق ـ ص362.

(6) لمزيد من الإطلاع انظر ـ ((خلاف))عبد الوهاب ـ هيئة الأمم المتحدة والرق في الإسلام ـ مجلة لواء الإسلام ـ العدد 8 ـ السنة الخامسة ـ يناير 1952 ـ ص 482 وما بعدها.

(7) ((الألباني))ناصر الدين ـ إرواء الغليل ـ الجزء الخامس ـ المرجع السابق ـ ص308.

(8) سورة محمد ـ الآية4.

(9) سورة المائدة ـ الآية 8.

حتى بالكلمة الجارحة أو السخرية منه: {لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم}(1).

وهذه العقوبات المقررة للمعتدين لا تصيب الإنسان بالظن والشكوك وبالتالي لا يجوز معاقبته إلا إذا ثبتت إدانته وبالقدر الذي تنص عليه أحكام التشريع الإسلامي دون أن يمتد العقاب إلى غير من ارتكب الجرم عملا بقوله تعالى: {ولا تزر وازرة وزر أخرى}(2). فالإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول لولاته: ((لا تضربوا المسلمين فتذلوهم))(3)، وأمرهم بالحضور في موسم الحج فإذا اجتمعوا خطب في الناس وقال لهم: ((يا أيها الناس إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم وإنما بعثتهم ليحجزوا بينكم وليقسموا فيئكم بينكم فمن فعل به غير ذلك فليقم...))(4).

والتشريع الإسلامي الدولي يمنح لكل شخص حقه في أن يعيش في مأمن من أن يمسه أحد بسوء أو يتعدى عليه أحد باليد أو باللسان.

7 ـ حرية الرأي والفكر وحق المشاركة في الشؤون السياسية:
للإنسان في الإسلام أن يفكر كما يشاء وأن يعتنق الرأي الذي يريده بحسب عقيدته، شريطة أن يتقيد بعدم الخروج على ما صح في عقيدته في الأمور المسلمات. فالمسلم ـ على سبيل المثال ـ لا يجوز أن يخالف ما كان واضح الدلالة في القرآن العظيم، أو ما عرف من الدين بالضرورة، فليس من حرية الفكر أن ينكر وجود الزكاة مثلا(5).

ومن حقوق الإنسان الأساسية التي أقرها الإسلام هو حق مشاركة جميع الناس في الحياة العامة، كحق الترشيح لمنصب من مناصب الدولة أو وظيفة من وظائفها(6). وللإمام عمر بن الخطاب T قول صريح في هذا

(1) سورة الحجرات ـ الآية 11.

(2) سورة فاطر ـ الآية 18.

(3) ((ابن سعد)) محمد ـ الطبقات الكبرى ـ دار صادر ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ الجزء الثالث ـ ص 293.

(4 المرجع نفسه والجزء والصفحة.

(5) انظر ـ ((الخياط)) عبد العزيز ـ المرجع السابق ـ ص 36 ـ 37.

(6) لمزيد من الاطلاع انظر ـ زيدان عبد الكريم ـ مجموعة بحوث فقهية ـ المرجع السابق ـ

الباب : ((ليس لأحد حق في أن يتولى أمر المسلمين دون مشورتهم، إن رضوا به يتولى أمرهم وإن لم يرضوا به فلا))(1).

8 - الحق في الملكية : من أهداف التشريع الإسلامي حفظ المال لأنه وسيلة الإنتاج والاستهلاك والتعامل والتعاقد(2).

ويوجد في القرآن العظيم العديد من الآيات التي تضع قواعد السلوك الخاص بجانب استخدام ثروة الفرد والإنفاق منها مثلا، ودفع الزكاة - وهي المساهمة الإلزامية في التأمين الاجتماعي - والصدقة - وهي غير إجبارية ولكنه موصى بها - وأيضا يشجع الناس على كسب قوتهم بالوسائل المشروعة، وإنفاق أموالهم طبقا لإرشادات الله، يقول تعالى: {و في أموالهم حق للسائل والمحروم}(3).

وقد أوضح الله Y - في هذا الشأن - أن التزامات المؤمنين هي أيضا واجبات الهيئات الحكومية وهو يقول: {الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر}(4).

9 - الحق في الحياة الخاصة : إن الحياة الخاصة - طبقا للقرآن العظيم - هي حق كل فرد، إنها ضرورة لاكتمال الشخصية، ويمكننا أن نتمعن في قوله تعالى : {لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون، فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها}(5)، وقوله كذلك : {ولا تجسسوا}(6)، وفي الصحيحين عن رسول الله عليه الصلاة والسلام «لو أن رجلا اطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصى ففقأت عينه ما كان عليك من جناح»(7).

ص112وما بعدها.

(1) نقلا عن المودودي أبو الأعلى - نظرة عابرة على حقوق الإنسان - مجلة المسلم المعاصر - فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة على ضوء الشريعة الإسلامية - العدد الأول - نوفمبر1974 - ص59.

(2)انظر - ((الخياط)) عبد العزيز - المرجع السابق - ص37.

(3) سورة الذاريات - الآية 19.

(4) سورة الحج - الآية 41.

(5) سورة النور - الآية 27 - 28.

(6) سورة الحجرات الآية 12.

(7) الحديث أورده المتقي الهندي - في كنز العمال - رقم الحديث - 25233.

إذن فالإنسان في الإسلام ينال حقا شرعيا في أن لا يزعجه أحد وهو داخل بيته، وأن لا يتطلع إليه وأن لا يتدخل في شؤونه الخاصة داخل بيته ويجب أن يحافظ على سريته وحريته البيتيّة، زد على ذلك أنه لا يجوز لأحد أن ينظر في رسائله فضلا عن أن يقرأها. فإن التشريع الإسلامي يعطي الإنسان حقه في السرية ويمنع بوضوح النظر إلى بيوت الناس(1).

II - الحق في المساواة.

يعترف التشريع الإسلامي بمقياس واحد فقط للتفاضل فيما بين الإنسان وأخيه الإنسان وهو ما يرجع إلى السلوك الأكثر تقوى. ولا يعتد بأي تمييز قائم على أساس النسب والعلاقات القبلية ... الخ. وتعد الآيات التالية ميثاقا عظيما في هذا الصدد : {يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير}(2) {ولكل درجات مما عملوا ولنوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون}(3).

وأصل المساواة في التشريع الإسلامي عميق الجذور نجد مظاهره في كثير من الأحكام والمبادئ نذكر من ذلك، المساواة أمام القانون والمساواة أمام القضاء(4).

III - حق الأمن الجماعي.

يقول تعالى: {فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف}(5). وهذه الآية القرآنية حددت أمورا هامة فرضها التشريع الإسلامي، فقد فرضت الأمن الغذائي وضرورة توفير ه للمواطنين، كما فرضت توفير الأمن الاجتماعي للأمة أفرادا وجماعات ليضمن كل منهم توفير الخدمات الاجتماعية له(6).

---

(1) ((المودودى)) أبو الأعلى - نظرات عابرة على حقوق الإنسان - المرجع السابق - ص 61.

(2) سورة الحجرات - الآية رقم 13.

(3) سورة الأحقاف - الآية 19.

(4) لمزيد من الإطلاع انظر - إسحاق خالد - حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، المعاصر - العدد 17 - ربيع الأول - 1979 في 1391، وزيدان عبد الكريم - مجموعة بحوث فقهية - المرجع السابق - ص 117 وما بعدها.

(5) سورة قريش - الآية 3 - 4.

(6) ((الخياط)) عبد العزيز - المرجع السابق - ص 38 - 39.

يضاف إلى ذلك ضرورة توفير الأمن والسلم الدوليين، ومبادئ العدل كما توفر للأفراد، قال تعالى {وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا }[1].

IV - حرية التنقل.

أباح القرآن العظيم هذا الحق ودعا إليه للاعتبار والاكتساب، قال تعالى: {أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم...}[2] {فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور}[3]. ((وما أباحه الله تعالى أباحه للدولة، ومن ثم فهي تضمن للفرد حريته في التنقل إلا إذا وجدت ضرورة تقتضي تقييد هذا الحق بالنسبة لبعض الأفراد))[4]. كما كان يفعله الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه في منع كبار الصحابة من الخروج من المدينة ليستعين بآرائهم ومشورتهم.

V - حق اللجوء السياسي.

إن حق الحماية ضد الاضطهاد السياسي والديني يعد نتيجة طبيعية للحق في الحرية - بمختلف صورها وأشكالها - وقد قرر هذا الحق في التشريع الإسلامي الدولي بوضوح، حيث ينعى القرآن العظيم على أولئك الذين يمكثون في مكان الاضطهاد والأذى والتعذيب ولا يهاجرون إلى مكان أكثر أمنا لهم، يقول Y : {إن الذين توفاهم الملائكة ظالمين أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ...}[5].

VI - حق الأسرة.

جعل التشريع الإسلامي الزواج سنة وقرر الرابطة الزوجية، ونظم الحياة العائلية تنظيما بديعا. وقد انفرد التشريع الإسلامي بأن جعل الزواج فرضا عينيا في بعض الحالات وجعله واجبا اجتماعيا تنهض به الدولة إذا

---

(1) سورة النحل - الآية 91.

(2) سورة غافر - الآية 82. وسورة محمد - الآية 10.

(3) سورة الملك - الآية 15.

(4) انظر - إسحاق خالد - حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص 41، والخياط عبد العزيز - المرجع السابق - ص - 40 - 41.

(5) سورة النساء - الآية 97.

لم يستطع الأفراد أن يقوموا به، قال تعالى: {وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم}(1).

وقد يكون من فضول القول وتكراره، التأكيد على أن حق الأمومة والطفولة ورعاية الأم والطفل، وأحكام الجنين والرضاعة، والحضانة واللقطاء، قد قررها التشريع الإسلامي، ومارس العناية بها الخلفاء والحكام، وفصل الفقهاء ذلك تفصيلا.

والعناية بالطفل، من الإنفاق عليه، وتوفير الغذاء والكساء له، وتربيه التربية الصالحة ورعايته منذ ولادته حتى يكبر من الواجبات التي حرص الإسلام على القيام بها.

كل هذه المسائل، هي في نظر التشريع الإسلامي ليست فقط (حقوقا) للإنسان من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها ويحرم صده عن طلبها... وإنما هي ضرورة واجبة لهذا الإنسان ... بل إنها واجبات عليه أيضا!! لا بل إن التشريع الإسلامي ليبلغ في تقديس هذه الضرورات الإنسانية الواجبة، إلى الحد الذي يراها الأساس الذي يستحيل قيام الدين بدون توفرها للإنسان... فعليها يتوقف الإيمان، وعلى الإيمان تتوقف الحقوق والحريات(2).

ومن هذا المدلول الواسع الذي أعطي لحقوق الإنسان وحرياته يمكنني تعريفها كالتالي: إنها الأحكام الشرعية التي تعطي الإنسان اعتباره واستعمال عقله وإبعاده عن موطن الذلة والهوان أينما كان هذا الإنسان.

بعد أن استعرضنا أنواع الحقوق والحريات، بقي أن نبين أساسها وذلك في المطلب التالي:

المطلب الثاني: أساس الحقوق والحريات.

تقتضي النظرية العامة للتشريع الإسلامي الدولي بأن الحقوق والحريات منشؤها الحكم الشرعي وليس ذات الإنسان أو العقل المجرد ـ كما تدعي ذلك الفلسفات غير الإسلامية ـ سواء أكان الحكم الشرعي منصوصا عليه أو مستفادا ومستنبطا دلالة عن طريق الاجتهاد في أصوله

(1) سورة النور ـ الآية 32.

(2) انظر ـ ((عمارة)) محمد ـ الإسلام وحقوق الإنسان ـ المرجع السابق ـ ص18 ـ 19.

المعتبرة شرعا، وعلى هذا فمصادر الحقوق والحريات هي مصادر التشريع الإسلامي نفسه.

ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله: .فإن ما هو لله من الحقوق، فهو لله وما كان للعبد ـ الإنسان الفرد ـ فراجع إلى الله، من جهة حق الله ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله ألا يجعل للعبد حقا أصلا))(1). ويترتب على هذا المعنى نتائج أصولية منطقية:

1 ـ أن التشريع الإسلامي هو أساس الحق، وليس الحق صفة ذاتية من صفات الإنسان أو خاصة من خصائصه الفطرية، كما يرى أنصار المذهب الفردي فيما ابتدعوه من فلسفة القانون عندهم، حتى يكون الأصل فــي الحق الفرديــة فــي المفهوم والإطلاق في التصرف لأنه ـــ في زعمهم ـ سابق في وجوده على القانون والمجتمع والدولة.

فالنظرية الإسلامية قائمة على أساس أن التشريع الإسلامي هو الذي أنشأ الحقوق والحريات إنشاء، بما شرع من الأحكام المستفادة من نصوصه أو دلالته، والتشريع دلالات.

هذا ويقرر الإمام الشاطبي هذا الأصل بصورة جلية لا لبس فيها حيث يقول: ((لأن ما هو حق للعبد ـ الإنسان الفرد ـ إنما ثبت كونه حقا لإثبات الشرع ذلك له لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل))(2) فالحق ثابت بالشرع ومنحة منه تعالى بشرعه.

2 ـ أن الإنسان لم يخلق حرا أو مزودا بالحقوق والحريات كما يتصور دعاة المذاهب غير الإسلامية، لأنه ليس مخاطبا بالحكم قبل التكليف فلا يثبت الحق كاملا إلا بالتكليف، وإنما خلق ليكون حرا بمقتضى تكاليف الشرع ومسؤولياته الجسام إذ لا تكليف إلا بمسؤولية (3).

وعلى هذا، يبدو أن التشريع الإسلامي الدولي بجعله التكليف منشأ الحقوق يكون قد أولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق والحريات ذهابا منه إلى أن في النهوض بهذه التكاليف على الوجه الأكمل والمرسوم شرعا ضمانا كافيا لتحقيق وصيانة الحقوق والحريات، بحيث لا يتصور

---

(1) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص262.

(2)المرجع نفسه ـ ص 262 ـ 263 ـ 264.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية المرجع السابق ـ ص72.

الانفكاك بينهما. وهذا فرق بين حقوق الإنسان والحريات العامة في الإسلام، وبين ما استقر منها في الإعلانات والمواثيق الدولية، أو من قبلها إبان الثورة الفرنسية، لسبب بسيط هو أن هذه المواثيق قد افتقدت عنصر الإلـزام ولا سيمـا على الصـعيد الدولـي ـــ فضلا عن الاختلاف في المفهوم ــ ولا أدل على ذلك من الاتفاق على أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما تلاه من عهود قد افتقروا عنصر الإلزام في الحياة الدولية حتى عدم الأثر، وهل تصرف الرجل الأبيض عسكريا وسياسيا وإفريقيا يعتبر أثرا للتقيد بهذا الإعلان؟؟؟ أو هل اعتداء إسرائيل على بعض البلاد الإسلامية العربية واستيلاؤها على مساحات واسعة من أراضيها، وإمعانها في الاغتصاب والتوسع عنوة وبقوة السلاح، وإعمالها هذا السلاح الرهيب في أصحابها الشرعيين تقتيلا وتشريدا ومعاملتها للمسلمين العرب المجاهدين والمناضلين عن حقوقهم المشروعة في أراضيهم المحتلة بألوان من التعذيب الوحشي الذي لم يشهد التاريخ له نظيرا وعلى مرأى ومسمع من هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن، مما يمكن اعتباره مظهرا للتقيد بمقتضيات الإعلان العالمي والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان والالتزام[1] بها، ما أظن!!!

كذلك لا تكاد تجد لهذا الإعلان ولا المواثيق الدولية، ولا للقرارات الدولية انعكاسا أو أثرا في المسالك السياسية لتصرفات بعض الدول العدوانية ولاسيما تلك التي تقوم على سياسة التمييز العنصري بوجه خاص حتى بين مواطنيها هي، مما هو واقع مشهود في دول الحضارة المادية كروسيا الفدرالية، والهند، والولايات المتحدة الأمريكية...الخ.

إن تطبيقات الحضارة غير الإسلامية في ميدان حقوق الإنسان شاهدة على أن الإنسان الذي استحق أن تكفل له حقوق إنما هو الإنسان الأبيض قبل سواه وأكثر من سواه وفي أحيان كثيرة دون سواه[2]، ألم يقل: Jules Ferry - رئيس وزراء فرنسا سنة 1885 - ردا على احتجاج الليبراليين في الجمعية الوطنية الفرنسية :إن إعلان حقوق الإنسان لم يوضع لسكان إفريقيا الاستوائية السود))[3].

---

(1) انظر على الخصوص: ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - ص73، و((عمارة))محمد - مطلق الإنسان في الإسلام هو صاحب الحقوق والحريات - مجلة القافلة - العدد 5 - المجلد 45 - أكتوبر - سبتمبر - 1996 - ص3 - 4.

(2) انظر - ((عمارة))محمد - مطلق الإنسان في الإسلام هو صاحب الحقوق - المرجع السابق - ص 3.

(3) ((بو طالب)) عبد الهادي - أوربا القرن التاسع عشر من حق التدخل إلى رسالة الاستعمار - مطبوعات أكادمية المملكة المغربية - سلسلة الدورات 5، 6، 7 - ربيع

لذا، لا يمكن تصور الإنسان حرا في مفهوم التشريع الإسلامي إلا منذ أن أصبح يعتقد أنه مكلف ومسؤول: {لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة}(1).

ذلك، لأن معنى الحرية التي نهض به التكليف قد غدا في أغوار النفس الإنسانية معتقدا يمارسه على الوجه المرسوم له شرعا، امتثالا لأمر الله وعن طواعية وكامل رضا. وبعبارة أخرى، إن المسلم الحق لا يصدر عنه تصرف أو نشاط حيوي، مادي أو فكري أو وجداني بمقتضى ما رسم له الشارع فيما خوطب به من تكاليف إلا إذا كان يعتقد ابتداء وفي قرارة نفسه أنه مكلف به شرعا، لا بعامل الاستهواء أو بتسليط غرائز الدنيا الأولية السليقية التي تغري بالتصرف المطلق طمعا في تحصيل الثمرات القريبة أو استجابة للعصبية والهوى. وهو ما أشار إليه القرآن العظيم وحذر منه لفساد مآلاته إلى المجتمع البشري كله بقوله تعالى: {ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض}(2).

وهو المعنى الذي أكده الإمام الشاطبي في عبارة موجزة ((ما جاءت الشريعة إلا لتخرج الناس من دواعي أهوائهم))(3). وهذا هو الجانب العملي الذي يستند أساسا إلى أصل اعتقادي راسخ يتضمن عنصر التكليف أو الالتزام الذاتي.

وأما قول عمر رضي الله عنه: ((منذ كم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا))(4) أي بمقتضى صفة الآدمية التي تقتضي ـ بحكم الشرع ـ ما يؤصل المعنى الإسلامي الحقيقي للحرية في نفوسهم وعلى خلاف ما ألفوه، وذلك بالتكليف والمسؤولية، وبالمعنى الإنساني ومفهومه مما جاء في هذا الشرع الحنيف. إذ ليس الانسياق والانطلاق وراء الشهوات، أو سلائق الغرائز الأولية هي الموجهة في نظر التشريع الإسلامي حرية بل آفة

الثاني 1412 ـ ص34.

(1) سورة البينة ـ الآية 1.

(2) سورة المؤمنين ـ الآية 71.

(3) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص114.

(4) أورده المتقي الهندي في كنز العمال رقم الحديث36010.

البشرية، إذ ليس الهوى ـ في المفهوم القرآني ـ إلا إرسال النفس على عواهنها، تهالكا على المال والجنس دون ضبط ولا توجيه وإلا فلا نزاع.

إن الحقوق والحريات أساسها الشرع أو التكليف إجمالا، بما ضمنها من معان جديدة خاصة ناط بها مشروعيتها، وأقامها على عنصر الاعتقاد أيضا. وقد كانت من قبل غير محددة المفهوم ولا مقيدة التصرف، ولا مستبينة الغاية تجري هكذا فوضى سليقية بدائية غريزية، لا ترى فيها مظهرا لتشريع موجه، ولا في معانيها قيما ترقى بها إلى مستوى المعقولية أو المعنى الإنساني الذي يليق بكرامة الآدمية: {ولقد كرمنا بني آدم}(1).

تجد هذا واضحا فيما نادت به الثورة الفرنسية من حقوق وحريات، حيث أطلقتها بل أفرغتها من المعنى الاجتماعي والإنساني، لتملأها بمعنى الفردية أو الأثرة والأنانية المطلقة مما يستلزم التجاهل التام لحق الغير))(2).

أما التشريع الإسلامي الدولي، فإنه أقام فلسفته على أساس تضمين المعنى الإنساني والاجتماعي مفهوم الحرية، ضمانا كافيا للحيلولة دون الاعتساف في ممارستها وناط بهذا المعنى مفهوم العدل بأن جعل بينه وبين المشروعية تلازما، بحيث إذا انتفى المعنى الاجتماعي في التصرف انتفت المشروعية وسقطت، ولاسيما عند التعارض بين مصلحة واحدة مع مجموع الدول. ثم أقام الحق والحرية على أساس التكليف المؤيد بالعقيدة ضمانا للتقيد بالمعنى الإنساني، لأنه يستند إلى أصل اعتقادي قبل أن يكون تدبيرا دوليا محضا.

إذا كان التشريع الإسلامي الدولي قد أقام حقوق الإنسان وحرياته على أساس مغاير تماما لما نعرفه في الشرائع ـ قديما وحديثا ـ فإلى أي حدٍّ أثرت العقيدة الإسلامية ـ أساس الصفة الدينية ـ على حقوق الإنسان وحرياته؟ ذلك ما أعالجه في المبحث الثاني.

---

(1) سورة الإسراء ـ الآية 70.

(2) ((الدريني))محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص74



المبحث الثاني: دور العقيدة في حماية الحقوق والحريات.

لم يكتف التشريع الإسلامي الدولي بأن ربط الحقوق والحريات بعضها ببعض دون فصل بينها، وإنما ربط هذه الحقوق والحريات بالعقيدة باعتبارها أساس الصفة الدينية واعتبرها مظهر صدق لصحة العقيدة. ولتوضيح ذلك قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

الأول وخصصته للربط بين الحقوق والحريات.

الثاني وخصصته لربط الحقوق والحريات بالعقيدة.

المطلب الأول: الربط بين الحقوق والحريات.

إن حقوق الإنسان وحرياته بمفهومها الإنساني والشرعي والاجتماعي والاقتصادي، بعضها من أعظم مقاصد التشريع الإسلامي قوة وأعلاها مرتبة ـ كحفظ الدين والحق في الحياة ـ وهي مستوى الضرورات[1]. وبعضها من المقاصد الحاجية[2] كحرية الرأي، وهي أصل مقطوع به في الشرع لا يجوز إلغاؤه أو مصادرته.

ويطلق علماء الأصول "حفظ النفس" على عصمة الشخصية الإنسانية في عناصرها المادية والمعنوية، ومن العناصر المادية للشخصية الإنسانية حق الحياة، وسلامة الجسم وأعضائه من الإتلاف. أما العناصر المعنوية، فمن مثل الكرامة، وسائر حقوق الإنسان. هذا والشخصية الإنسانية بجميع مقوماتها، قد بلغت من حيث الاعتبار وقوة الأثر مستوى مقاصده الأساسية التي تدور أحكام الشريعة كلها عليها كليات وجزئيات، بل إن حياة الإنسان هي المقصد الأول الذي ترتد إليه كل المقاصد الأساسية في هذا التشريع بعد المحافظة على الدين، لتوقفها جميعا إيجادا وتنمية وحفظا على الإنسان نفسه، فكان طلب المحافظة على حق الحياة وتنميتها في أعلى مراتب التكليف، سواء بالنسبة للمكلف نفسه، أم في مواجهة الكافة. يرشد إلى هذا أن الاعتداء على حق الحياة، أو إزهاق النفس الإنسانية عمدا وعدوانا ـ في منطق التشريع الإسلامي ـ جريمة عظمى تقترف لا في حق المعتدى عليه وذوي قرباه أو أمته فحسب بل في حق الإنسانية كلها [3].

---

(1) انظر ـ ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص3 ـ 4.

(2) المرجع نفسه والجزء ـ ص4.

(3) الدريني محمد فتحي ـ أصول حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص36 ـ 37.

والقرآن العظيم صريح الدلالة على اعتبار إزهاق النفس الواحدة دون وجه حق بمثابة قتل الناس جميعا، وأن إحيائها في حكم إحياء الناس كافة قال تعالى: {...من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا}[1]. وتأسيسا على هذا، فإن حياة الإنسان ليست ملكا خاصا له إنما هي حق لبارئها. ويتفرع عن هذا الأصل أن الإنسان لا يملك إسقاط حقه في الحياة بإتلاف نفسه أو عضو من أعضاء جسمه دون مقصد شرعي.

وهذا المعنى يقرره المحققون من علماء الأصول كالإمام الشاطبي حيث يقول: ((ونفس المكلف داخلة في هذا الحق))[2] ـ حق الله تعالى ـ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضاءه بالإتلاف.

وهذا الأصل العظيم مستمد من الكتاب والسنة، أما الكتاب فلقوله تعالى: {ولا تقتلوا أنفسكم}[3]، ولقوله عز ثناؤه: {ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة}[4] ولقوله Y: {ولا تقتلوا النفس التي حرم الله}[5].

أما السنة فقد ثبت فيها تحريم قتل النفس انتحارا بأدلة صريحة، أيا كانت الوسيلة واعتباره من الكبائر التي تستوجب الخلود في النار، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا فيها أبدا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا»[6].

هذا، وقد تميز التشريع الإسلامي الدولي عن ذلك ببنية هيكلية تربط بين الحقوق المادية والمعنوية[7]ربطا وثيقا، لعله في مقدمة ما تحتاج إليه البشرية في عصرنا

---

(1) سورة المائدة ـ الآية32.

(2) ((الشاطبي))أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص244.

(3) سورة النساء ـ الآية29.

(4) سورة البقرة ـ الآية 195.

(5) سورة الأنعام ـ الآية 151.

(6) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الطب ـ رقم الحديث 5778، ومسلم في كتاب الإيمان ـ رقم الحديث 109، واللفظ لمسلم.

(7) ((شبيب)) نبيل ـ المرجع السابق ـ ص60.

هذا. وقد باتت الحقوق المادية مهضومة كسواها، نتيجة منطلقات عنصرية كريهة ـ دول نامية دول مصنعة... الخ ـ أو تعصب ديني مذموم أو أطماع شهوانية بحتة. بينما يرفع القرآن العظيم حق المتاع الدنيوي بسائر ما تشمله الكلمة من معان عن ماديات الحياة فوق الاعتبارات الأخرى، بما في ذلك اختلاف العقيدة فهو حق أصيل ثابت للإنسان ـ كسائر المخلوقات ـ لا يسقطه حتى الكفر بالله Y {وما كان عطاء ربك محظورا}(1)، وقوله: {وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها}(2)، وقوله جل وعلا: {من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيهالا يبخسون}(3). فهي إذا حقوق مادية صادرة عن إرادة الله في خلقه لحكمة قد نطلع عبر الوحي على جانب منها كالابتلاء في الدنيا {... ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل وجعل لله أندادا ليضل عن سبيله...}(4)، أو هو المد للظالمين: {ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلهيهم الأمل فسوف يعلمون...}(5). ويبقى جانب من الحكمة الإلهية لا ندركه، إنما يبقى المبدأ مقررا ثابتا لا يجوز لنظام إسلامي داخل دولة ما ولا لنظام عالمي إنساني يستند إلى مبادئ التشريع الإسلامي الدولي أن يهمله فيهضم الحقوق المادية لفريق من البشر أو يقبل بهضمه، كما يجري هذه الأيام على أوسع نطاق عرفته البشرية في تاريخها(*). وأشير هنا إلى جانب رئيسي من تميز التشريع الإسلامي الدولي على هذا الصعيد وتثبيته لأصالة لا تسمح بالخلط بين ما يقرره التشريع الإسلامي ويقرره سواه. فالوحي ابتداء من العهد المكي، ربط ربطا وثيقا بين سلامة العقيدة وسلامة العبادة من جهة، وبين أداء الحقوق المادية والحض عليها من جهة أخرى يقول تعالى: {أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين...}(6).ولعلي لا أبالغ، إذا قلت أن التشريع الإسلامي الدولي لم يكتف في مجال حقوق الإنسان وحرياته بالتكامل والربط بين الحقوق المادية والمعنوية فقط بل ذهب إلى حد مراعاة المشاعر الإنسانية ليس للمسلمين فقط بل لغيرهم، من اليهود والنصارى. ولنا في حادثة السيدة صفية ((أم المؤمنين)) خير شاهد، قال ابن إسحاق: «...فلما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم القموص(*) أتى بصفية بنت حيي بن

(1) سورة الإسراء ـ الآية20.
(2) سورة هود ـ الآية 6.
(3) سورة هود ـ الآية 15.
(4) سورة الزمر ـ الآية 8.
(5) سورة الحجر ـ الآية 3.
(*) والعلاقات الاقتصادية الدولية الراهنة خير شاهد على ذلك.
(6) سورة الماعون ـ الآية 1 ـ 2 ـ 3.
(*) إنه حصن ابن أبي الحقيق خاص باليهود قرب المدينة.

أخطب وأخرى معها، فمر بهما بلال ـ وهو الذي جاء بهما ـ على قتلى من قتلى اليهود، فلما رأتهم التي مع صفية صاحت وصكت وجهها وحثت التراب على رأسها، فكره ذلك النبي صلى الله عليه وسلم وقال لبلال: ذهبت بجارية حديثة السن إلى القتلى، لقد ذهبت منك الرحمة، فاعتذر بلال وقال: يا رسول الله ما مررت إلا إرادة أن ترى مصارع قومها، ولم أدر أنك تكره يا رسول الله»(1).وهذا الموقف المثالي ـ بمعايير اليوم ـ لا يتأتى لإنسانية اليوم إلا بالسعي إلى ترقية الإنسان روحيا وخلقيا، بالتهذيب وتنمية عواطف الأخوة والبر والمحبة على النطاق الإنساني. وهذا لا يتأتى إلا في ظل تشريع محوره وأساسه العقيدة. ولكن إلى أي حد ترتبط الحقوق والحريات بالعقيدة؟

ذلك ما أحاول توضيحه من خلال المطلب الثاني.

المطلب الثاني: الحقوق والحريات مظهر صدق لصحة العقيدة.

إذا كانت الأديان والشرائع السماوية كافة قد أجمعت على أن للاعتقاد الحق سلطان بالغ الأثر في ميدان النفس الإنسانية، لا يرتقي إلى مستواه أثر العلم أو توجيه العقل أو سلطان الضمير، ولا سيما توجيه الغرائز وتسديدها، فإن الصفة الدينية تمتاز بشيء واحد هو أنها رتبت النتائج العملية للأصول الاعتيادية في تشريع وتكليف ملزم قائم على موجهات العدل الاجتماعي ومبانيه حقا مشتركا بين الناس حتى الأعداء وهو مبدأ رائع حقا لا نجد له نظيرا في الشرائع والقوانين، وهو قوله تعالى: {ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى}(2).

إن لهيمنة العقيدة، وسلطان الروح دور بالغ الأثر في مجال النفس الإنسانية تساميا وارتقاء في معارج الكمال، بحيث تتضاءل نسبة تأثير العقل أو الضمير إزاءها إذ غالبا ما يكون كل منهما معتقل الحكم بالهوى.

هذا، وقد صور القرآن العظيم ما للعقيدة من سؤدد على النفوس بقوله تعالى: {إن عبادي ليس لك عليهم سلطان}(3)، وقوله Y حاكيا محاورة الشيطان للذين اتبعوه: {وما كان لي عليكم من سلطان، إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني

---

(1) ((ابن كثير)) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ـ البداية والنهاية ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص198، و((الشيباني))محمد ابن الحسن ـ كتاب شرح السير الكبير ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 183.

(2) سورة المائدة ـ الآية 8.

(3) سورة الحجر ـ الآية 42.

ولوموا أنفسكم}(1).آفة الإنسانية إذًا سلطان الهوى على النفوس، والمنازع الغريزية البدائية غير الموجهة (2). ومن هنا انطلقت الحكمة القرآنية في جعل الحقوق والحريات مظهرا للاعتقاد ابتداء لقوة سلطانه، وبما يستند إليه من التكليف والمسؤولية اعتقالا للهوى نفسه {وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى}(3).ولا ريب أن التوجيه الإلهي تنزاح أمامه بوارق الظنون، وتخيلات الأوهام وغمائم الفروض والاحتمالات، ويحول دون الانسياق الأعمى وراء الشهوات من المال والجنس واطراح الفضائل والكمالات النفسية في غفلة عن منطق العقل ويقضة الضمير، وخلقية الإرادة الحرة لموضوعية ذلك التوجيه وشموله وحقيقته ومعقوليته وعدله المطلق. وهذه الملكات العليا من العقل والضمير والإرادة هي التي تولاها التشريع الإسلامي الدولي بالتبصر والإحياء والتقويم بالعقيدة والتشريع معا، فضلا عن بسطة سلطان الروح وهيمنة العقيدة النفسية على النفوس (4).

إذا كان عنصر الواجب في مفهوم الحقوق والحريات عنصرا جوهريا في التشريع الإسلامي الدولي ، فإن عنصر الاعتقاد مؤيد قوي لعنصر الواجب في مفهوم الحقوق والحريات عملا وتشريعا، بما ينشأ عنه من وازع الدين، وهذا إذا صح كان أبلغ أثرا وأضمن نتائج من الوازع السلطوي بلا جدال.ويفهم من هذا أن عنصر الواجب ينبغي أن يشتق من الدين ليكسب صفة الإلزام الذاتي النابع عن قناعة راسخة، مما يشعر بأن الحقوق ومقوماتها لم يخلق الإنسان مزودا بها وإنما خلق ليكون صاحب حق بمقتضى الواجب ولتكليف والمسؤولية الدينية، إلى جانب المسؤولية الدنيوية المؤيدة بالتشريع الملزم(*)، وهو ما أشار إليه القرآن العظيم بقوله

---

(1) سورة إبراهيم - الآية22.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص 75 - 76.

(3) سورة النازعات - الآية40 - 41 .

(4) ((الدريني)) محمد فتحي - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص77.

(*) وفي هذا الإطار، أي إلزام الغير - أيا كان فردا أم دولة - بما للإنسان من حقوق وحريات، يعد القضاء في التشريع الإسلامي هو الأساس الذي تقوم عليه حماية حقوق الإنسان وضماناتها...وهو أهم حصن ضد الظلم والعدوان على حقوق الإنسان إذا ضعف الوازع الديني. ويتميز التشريع الإسلامي - الذي كان قائما في الماضي - بوجود ثلاث أنظمة قضائية متكاملة: **1 - نظام القضاء العادي:** أي المعروف اليوم في كل الدول. **2 - نظام ولاية المظالم:** ويهدف هذا النظام إلى تلقي شكاوى الناس من أي ظلم قد يكون لحق بهم سواء من جانب الأفراد أو من جانب الحكام، وفحصها

تعالى: {هل أتى على الإنسان حينا من الدهر لمن يكن شيئا مذكورا}(1)، أي ذا قدر وخطر وشأن؟. وإذا فسرت "هل" بمعنى التحقيق لا بمعنى الاستفهام، كان معنى الآية الكريمة: ((قد مضى على الإنسان زمن طويل من الدهر قبل التكليف لم يكن فيه ذا قدر وخطر وشأن يذكر))(2).

هذا، والإنسان لا يفقد شخصيته المعنوية بداهة إلا إذا كان لا يملك حقوقه وحرياته لأنها مقومات هذه الشخصية في بعدها المعنوي.

فالإنسان بلا حقوق لقى مضيع، يؤكد هذا المعنى الإمام القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة حيث يقول: ((قد أتى على الإنسان حين لم يكن له فيه قدر، ثم لما حمل أمانة التكليف التي عجزت عنها السماوات والأرض ظهر فضله على الكل وصار شيئا مذكورا ذا قدر وخطر))(3).

وإبداء الرأي فيها، ورد الحقوق المسلوبة إلى أصحابها. وكان يشترط فيمن يتولى ولاية المظالم في الإسلام أن يكون عظيم القدر نافذ الأمر، عظيم الهيبة ظاهر الفقه، قليل الطمع، كثير الورع. **وقد حددت الاختصاصات ولاية المظالم** فيما يلي:

- تظلم أصحاب الرزق من نقص أرزاقهم أو تأخرها.
- رد الأموال المغتصبة إلى أصحابها ممن اغتصبها.
- النظر في المنازعات المتعلقة بالأوقاف الخاصة.
- تنفيذ الأحكام التي يعجز القضاء العادي على تنفيذها.
- النظر فيما يعجز المحتسب عن النظر فيه من أمور المصلحة العامة.
- مراعاة أداء المسلمين للعبادات الظاهرة.
- فض المنازعات بين المتشاجرين والحكم بينهما.

3 - **نظام الحسبة:** وأهم وظائفها، المحافظة على حقوق الإنسان وحمايتها بالوسائل الشرعية. **والخلاصة:** أن الهيئات ذات الطابع القضائي عملت على حفظ حقوق الإنسان والحريات ضمانا للوصول إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة والحق بين الناس. ((إبراهيم)) نجيب - القضاء في الإسلام - تاريخه ونظمه - القاهرة - 1975 - ص66، و((نجم)) أحمد حافظ - حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان - دار الفكر - بدون تاريخ - ص69. و((صفي)) كمال مصطفى - موسوعة النظم الإسلامية - 1977 - ص578 - و((الماوردي)) علي بن محمد حبيب البصري - المرجع السابق - ص 71 وص207.

(1) سورة الإنسان - الآية 1.

(2) ((ابن عاشور)) الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء 29 - المرجع السابق - ص 371 - 373.

(3) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري - تفسير القرطبي - الجزء التاسع عشر - المجلد العاشر - المرجع السابق - ص 116 - 118.

ولعلّ إضافة صفة القدر والعظم على الليلة التي أنزل فيها القرآن العظيم ناشئ من كونه أصل الهداية والتكليف. والإنسان استمد هذا القدر من ذلك التكليف نفسه لأنه في واقع الأمر تشريف، فثبت أن التكليف منشأ الحقوق والحريات لا ذات الإنسان كما سجل (1).

إن النظرة الموضوعية في التاريخ الحديث خاصة تقول أن قضية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية منذ طرحت تحت هذا العنوان عبر الثورتين الأمريكية والفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، لم تطرح على أساس أنها جزء من التكوين الفطري للإنسان بل كمكسب من المكاسب التي تتحقق أولا تتحقق حسب نتائج الصراع بين الطبقات، فإذا توفرت القوة الكافية لانتزاعها صارت حقوقا وحريات مكتسبة، وغالبا ما أفضى ذلك إلى نشأت طبقة جديدة وهضم للحقوق والحريات بشكل جديد فتتكرر الدورة في حلقة مفرغة.

وكانت الأديان السماوية عبر التاريخ تمثل حركة التطور الوحيدة في حياة البشرية نحو تحرير الإنسان، وتثبيت حقوقه وحرياته باعتبار أنه إنسان بعيدا عن المقاييس الأخرى المتقلبة من مكان إلى مكان ومن عصر إلى عصر.

ونجد في القصص القرآني لفتات عديدة تبين شمول هذه الدعوة، فلم تكن مختصرة على العقيدة والتوحيد وهما الأساس، بل كانت تشمل جوانب اجتماعية واقتصادية تدخل جميعا في نطاق تحصيل الإنسان لما أقر الله تعالى له من حقوق، بما يشمل الجوانب المعيشية المادية أيضا(2).

أما الصفة الدينية فنجد أنه وصل بها من زاوية مجرى أحداث التاريخ إلى الكمال، وثبت أصالتها بربطها بالأحكام الشرعية كما يوحي الخطاب الرباني لآدم υ: {إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وإنك لا تضمأ فيها ولا تضحى}(3)، وعممها على بني آدم: {وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين}(4).

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ النظرية العامة للشريعة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص 78.

(2) ((شبيب)) نبيل ـ المرجع السابق ـ ص 67 ـ 68.

(3) سورة طه ـ الآية 118 ـ 119.

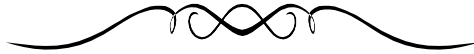
(4) سورة البقرة ـ الآية 36.

وبذلك تبقى حقوق الإنسان وإعلاناتها ومواثيقها نصوصا بلا روح ووسيلة في يد الدول القوية تستعملها كورقة ضغط ضد الشعوب والحكومات لخدمة مصالحها لا حبا في المصالح الإنسانية المشتركة.

ولذلك فإن الارتباط بين العقيدة ـ كأساس للصفة الدينية ـ وبين المواثيق والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان وحرياته ضرورة قانونية وأخلاقية فيكون الارتباط بينهما ارتباطا عضويا واضحا تسلمك العقيدة إلى نظام ويدلك النظام على جذوره العقائدية.

إذ كنا قد لاحظنا ـ فيما مر معنا ـ القرآن العظيم يقدم لنا هذا النهج، إذ رأينا قواعده الأخلاقية وأحكامه التشريعية مرتبطة أشد الارتباط ومستوية دائما بعقيدة الإيمان بالله، وبالمسؤولية أمامه في الحياة الأخرى، فهل تعتبر الصفة الدينية أداة للتوجيه في مجال حماية البيئة الطبيعية؟

ذلك ما أوضحه في الفصل التالي.



الفصل الثاني
حماية البيئة الطبيعية في التشريع الإسلامي الدولي.

لم تعد البيئة صحية كما كانت في الماضي، وإنما أصاب التلوث كل مظاهر الحياة من هواء وماء وتربة.

فإلى جانب التلوث هناك مشاكل عديدة تهدد الحياة الإنسانية واستقرارها مثل مشاكل الغذاء والطاقة... الخ.

وهذه المشاكل كلها ناجمة عن النشاطات البشرية وسوء ممارستها فالإنسان هو المتسبب الأول في مشاكل البيئة وهو أول المهددين بمخاطرها.

ورغم الكم الهائل من النصوص القانونية إلا أن البيئة الطبيعية ما فتأت تتدهور من سنة إلى أخرى، فما السبب؟

إن المسألة في تقديري لست مسألة نصوص فقط، إنها أبعد من ذلك، إنها مسألة فهم وإدراك للعلاقة التي تربط الإنسان كمخلوق بالبيئة الطبيعية، من هواء وماء وحيوان وكواكب...الخ.

والمتفحص للقرآن العظيم والسنة الشريفة، يجد هذا المقصد العظيم الذي حرص التشريع الإسلامي على تحقيقه، وهو حماية الحياة الطبيعية وإصلاحها، ومنع الفساد والهلاك عنها ليقوم الإنسان على هذه الأرض برسالة ربه الذي استخلفه فيها وأتمنه عليها.

والبيئة في التشريع الإسلامي شاملة للعالم الخارجي الذي يحيط بالإنسان ويتصل بأسباب حياته، من ماء وهواء ونبات وشجر وحيوان، وما يحتاج إليه الإنسان من طعام وشراب وملبس ومسكن، وغيرها من الحاجات الإنسانية لبقاء الحياة وصلاحها واستمرارها.

وقد تحدث القرآن العظيم بتفصيل عن نعم الله المتعددة في الحيوان(1) وفي الماء وفي النبات(2) والبحر(3).

والمتمعّن في آي القرآن العظيم يجد توجيه الله لعباده بحفظ هذه الثروة التي جعل الله فيها دفء الإنسان ومنافعه، والعناية بجمال البيئة وصيانتها. ومن هنا رأيت تناول موضوع حماية البيئة الطبيعية في التشريع الإسلامي مكتفيا بمقاصده معتمدا على ما جاء في القرآن العظيم، والسنة النبوية الشريفة وما كتبه بعض الفقهاء، وعلى بعض الوقائع في التاريخ الإسلامي.

---

(1) سورة النحل - الآية من 5 إلى 18.

(2) سورة النحل - الآية من 10 إلى 13.

(3) سورة النحل - الآية 14.

ولتوضيح ذلك قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

الأول وخصصته لمفهوم البيئة الطبيعية وعلاقتها بالإنسان.
الثاني وخصصته للعقيدة باعتبارها صمام أمان حماية البيئة الطبيعية.

المبحث الأول: مفهوم البيئة الطبيعية وعلاقتها بالإنسان.

اهتم التشريع الدولي الإسلامي بالبيئة اهتماما كبيرا من منطلق أنها ميراث الأجيال المتلاحقة، حيث أودع الله فيها كل مقومات الحياة للإنسان المستخلف فيها. كما أرسى هذا التشريع الأسس والقواعد والمبادئ التي تضبط وتقنن علاقة الإنسان ببيئته لتتحقق من خلالها العلاقة السوية والمتوازنة التي تصون البيئة من ناحية، وتساعد على أداء دورها المحدد من قبل الخالق Y في إعالة الحياة من جهة أخرى. ولتوضيح كل ذلك قسمت هذا المبحث إلى المطالب التالية:
الأول وخصصته لعناصر الكون.
الثاني وعرفت فيه بالبيئة الطبيعية.
الثالث وتناولت فيه علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية.

المطلب الأول: عناصر الكون.

عناصر الكون ـ أي الوجود العالمي[*] ـ هي المقابل للوجود الإلهي ويطلق على كل ما سوى الله من الموجودات ما كان ذا طبيعة مادية وما لم يكن كذلك، وهو يمتد إلى ما وراء علم الإنسان، بل إن ما يعلمه منه ليس إلا قليل القليل {ويخلق ما لا تعلمون}[1].

إن أول صفة من صفات الكون في العقيدة الإسلامية هي صفة القصور الذاتي عن التكوين، على أن معنى هذا الكون في جملته وتفاصيل عناصره يتصف بالعَطَلة عن الخلق والإنشاء: {أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون}[2]، ((ولذلك فإن وجوده ليس ذاتيا حتى يتصف بالأزلية والقدم))[3]،

(*) تفسر العقيدة الإسلامية الوجود أنه ثنائية ذات طرفين الأول الله جل وعلا، والثاني ما سواه من عناصر الكون وهو المعبر عنه بالعالم ـ انظر في شرح هذا الاصطلاح وتعليله: ابن عاشور محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 154.

(1) سورة النحل ـ الآية 8.

(2) سورة الأعراف ـ الآية 191.

(3) ((الصدر)) محمد باقر ـ فلسفتنا ـ دار التعارف للمطبوعات بيروت ـ 1980 ـ الطبعة العاشرة ـ ص332.

بل لقد طرأ عليه الخلق والتكوين من جهة خارجية عنه وهي جهة الله تعالى.

لقد خلق الله الكون من العدم ومن غير مادة سابقة كما جاء في القرآن العظيم: {وخلق كل شيء فقدره تقديرا}(1) وقوله: {هو الأول والآخر}(2). وهو ما يفيد شمول الخلق الإلهي لكل العناصر العالمية سواء كانت مادة أولى أو أشياء ناشئة منها، كما يفيد قصر الأزلية على الوجود الإلهي.

لقد تعلقت الإرادة الإلهية بخلق الكون ـ أي العالم ـ وفي خلقه حكمة ثابتة يقتضيها ثبوت الكمال الذي يناقض كل ضروب العبثية كما أشار إليه قوله تعالى: {وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين...}(3)، وقد تكون الحكمة التهيئة للمخلوقات المكرم الذي سيحمل أمانة التكليف وهو الإنسان الذي يتربع قمة الهرم في سلم المخلوقات وذلك لكي يقوم بالعبادة التي من أجلها خلق: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون...}(4) فتكون إذا الحكمة من خلق العالم تحقق العبادة لله تعالى(5).

إن العالم المخلوق لما كان يدين بخلقه وتدبيره للإله الواحد فإنه في طبيعته وسيرورته يتصف بالوحدة والانتظام والغائية، فهو يتصف بالوحدة في أصل التركيب، إذ الموجودات الكونية في معرض كثرتها وتغايرها ترجع إلى ذات العناصر في تركيبها على نحو ما يبدو من وحدة تركيبية بين الإنسان والتراب: {يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب...}(6) على رغم ما يبدو من تغاير في الظاهر، وكذلك الأمر بالنسبة لسائر الكائنات(7). كما أن المخلوقات كلها موجودة فيما ركبت عليه من تزاوج في تكوينها كما يفيد قوله تعالى: {ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم

(1) سورة الفرقان ـ الآية2.

(2) سورة الحديد ـ الآية3.

(3) سورة الأنبياء ـ الآية16.

(4) سورة الذاريات ـ الآية 57.

(5) انظر ـ ((الماتريدي)) أبو منصور محمد ـ كتاب التوحيد ـ تحقيق فتح الله خليف ـ دار الشروق ـ بيروت1970 ـ ص 96 وما بعدها.

(6) سورة الحج ـ الآية 5.

(7) انظر ـ ((النجار)) عبد المجيد ـ علاقة الإنسان بين الوحي والعقل ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ الطبعة الثانية ـ 1993 ـ ص50.

تذكرون...}[1]، وهو يتصف بالوحدة في التكامل الوجودي إذ يتوقف فيه وجود وبقاء عناصره بعضها على بعض، كما أن فناء بعض العناصر يؤدي إلى اظطراب مهول قد يأتي بالهلاك على الكل: {...وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون...}[2]، كما أنه يتصف بالوحدة في الحركة، إذ العالم كله خاضع لحركة وتغير مستمرين فالجبال على ما تبدو عليه من سكون وثبات ليست إلا في حركة دائمة : {وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون}[3] وكذلك الحال بالنسبة للمجموعة الكونية كلها: {لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون}[4]، ومن صفات العالم الانتظام، فالحوادث الكونية مرتبط بعضها ببعض بانتظام واطراد على حسب قوانين وسنن ثابتة لا يأتي عليها الاضطراب والانخرام، سواء نظرنا في ذلك إلى الكون في مستوى الأفلاك، أو نظرنا إليه في مستوى الموجودات الحية في نموها وانقلاب أطوارها بين النشأة والفناء[5]. فالله ينعم بالماء: {ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه...}[6]، وقد بين الله Y هذا النظام في العالم بصفة عامة في قوله: {فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا...}[7]، ومما يتصف به العالم أيضا الغائية، وتتمثل هذه الغائية فيما تبدو عليه الموجودات الكونية من تناسق وظيفي عجيب يقوم فيه كل عنصر بدور محدد يكمل أدوار العناصر الأخرى فيما يشبه الآلة الكبيرة التي تقوم كل قطعة فيها بالدور المرسوم لها لتفضي أخيرا إلى غاية واحدة هي العمل الذي تقوم به تلك القطعة.

بعد أن حددنا عناصر الكون كمقابل للوجود الإلهي، بقي علينا أن نوضح مدلول البيئة وذلك في مطلب ثانٍ.

---

(1) سورة الذاريات ـ الآية 49.

(2) سورة الأنبياء ـ الآية 30.

(3) سورة النمل ـ الآية88.

(4) سورة يس ـ الآية 40.

(5) انظر ـ المبارك محمد ـ نظام الإسلام ـ دار الفكر ـ 1981 ـ ص ـ 41 وما بعدها.

(6) سورة الزمر ـ الآية 21.

(7) سورة فاطر ـ الآية 43.

المطلب الثاني: تعريف البيئة الطبيعية في التشريع الإسلامي.

وبغية تعريف البيئة الطبيعية في التشريع الإسلامي الدولي، قسمت هذا المطلب إلى فرعين: **الأول** وخصصتها للتعريف اللغوي، وتناولت في **الثاني** التعريف الاصطلاحي.

الفرع الأول : التعريف اللغوي.

على الرغم من أن مصطلح البيئة Environnement لم يرد ذكره في القرآن العظيم أو في السنة الشريفة، فإن كتب اللغة ((عرفت مادة باء يبوء بوءا بمعانٍ كثيرة ومنها: أقام من قولهم: تبوأ فلان بيتا، وجاء بمعنى تهيئة المكان والنظر إلى أفضل ما يراه وأكثره استواء من قوله: أباءه منزلا، إذا هيّأه له وأنزله فيه))(1).

وأهم معاني لفظ البيئة وأقربها إلى المعنى الاصطلاحي مع إمكانية إرجاع بقية المعاني إليها ما يلي:

ـ إصلاح المكان وتهيئته وجعله مكانا ملائما ثم اتخاذه محلا ومنزلا.
ـ النزول والإقامة كما في قوله تعالى: {والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنبوئنّهم من الجنة غرفا}(2).

الفرع الثاني : التعريف الاصطلاحي.

اختلفت آراء العلماء في تحديد المعنى الاصطلاحي للبيئة، لكنهم يتفقون على أهم مشمولاته، وإنما يبقى الخلاف في توسيع دائرة المشمولات أو تضييقها، ومن تلك التعريفات: ((إنها الأرض وما تضمه من مكونات غير حية ممثلة في مظاهر سطح الأرض، من جبال وهضاب وسهول ووديان وصخور ومعادن وتربة وموارد مياه، ومكونات حية ممثلة في النبات وحيوانات برية النشأة سواء كانت على اليابسة أو في الماء، وما يحيط بالأرض من غلاف غازي يضم الكثير من العناصر الأساسية اللازمة لوجود الحياة على سطح الأرض))(3).

---

(1) ابن منظور ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 529 - 532.

(2) سوة العنكبوت ـ الآية 58.

(3) ((غنيمي)) زين الدين عبد المقصود ـ البيئة من منظور إسلامي ـ شركة المطبعة العصرية ـ الكويت 1990 ـ ص21.

والبيئة بهذا المفهوم(*) هي موطن الحياة الإنسانية التي خلقها الله تعالى في الأصل متوازنة سليمة تؤدي منافعها كاملة دون اختلال، أو تدمير للصالح الإنساني العام (1)، يقول تعالى: {صنع الله الذي أتقن كل شيء}(2). فكل شيء عنده بمقدار معلوم، بحسب علمه سبحانه وتعالى الذي يعلم وحده بأن كل عنصر من عناصر البيئة بهذا القدر وبهذه الصفات كما حددها الله سبحانه وتعالى يكفل لهذه العناصر أن تؤدي دورها المحدد والمرسوم لها، من قبل الخالق القدير في المشاركة البناءة في مصفوفة إعالة الحياة في توافق وانسجام، غاية في الدقة والتوازن مع بعضها البعض يقول Y: {إنّا كل شيء خلقناه بقدر}(3).

هذا التقدير البالغ الدقة هو من صنع الله، الذي يعطي لكل عنصر أو مكون من مكونات البيئة طبيعته الكمية والنوعية ووظيفته وعلاقته بالمكونات الأخرى، ومنهجه ودوره في الوجود. كما يعطي للبيئة كل توازنها وقدراتها على إعالة الحياة، وهي المهمة الأساسية التي خلقت من أجلها البيئة، وليس أدل على دقة خلق البيئة وتوازنها من أن مكوناتها وعناصرها كلها مفيدة ومتوازنة مع بعضها البعض حسب ما قدره الله سبحانه وتعالى لها، طالما ظلت هذه المكونات أو العناصر محتفظة بخصائصها الكمية والنوعية كما خلقت دون تغير جوهري يذكر. ولكن إذا ما تدخل الإنسان في البيئة سواء متعمدا أو جاهلا وأحدث فيها تغييرات كبيرة، فإن توازنها يختل وتنقلب عناصرها من عناصر مفيدة إلى عناصر ضارة مسببة الكثير من المخاطر التي تهدد الحياة، ومن ثم تبرز المشكلات

(*) هناك من يرى أن البيئة هي: مجموعة النظام الفيزيائي الخارجي والبيولوجي الذي يعيش فيه الجنس البشري والكائنات الحية الأخرى. نقلا عن ((سعد الله)) عمر إسماعيل ـ حقوق الإنسان وحقوق الشعوب ـ العلاقات المستجدات القانونية ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ـ 1993 ـ ص51.

وهناك من يرى البيئة بأنها: مجموعة العوامل المادية والكيماوية والبيولوجية والعناصر الاجتماعية القابلة في وقت معين للتأثير بصفة مباشرة أو غير مباشرة على الكائنات الحية أو على النشاط الإنساني)). نقلا عن:

Lamarque Jean - Code de L'environnement - Dalloz - 1980 - p22 .Et, N Georges Pierre - l'environnement - P.U.F - 1971 - p12.

(1) ((الحمد)) رشيد و((صباريني)) محمد سعيد ـ ا لبيئة ومشكلاتها ـ سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ـ 1979 ـ ص293.

(2) سورة النمل ـ الآية 88.

(3 سورة القمر ـ الآية 49.

البيئية(1). وليس ثمة شك أن قضية المحافظة على عناصر البيئة دون تغير جوهري تعتبر قضية بالغة الأهمية والخطورة في عصرنا الحاضر يجب أن نعي أبعادها جيدا عندما نتعامل مع بيئتنا، حتى تحافظ على استمرارية بقاء مكوناتها وعناصرها كما خلقها الله سبحانه لتؤدي دورها في خدمة البشرية دون مشكلات لا طاقة لنا بها، ونتفادى انتقام البيئة التي لا ترحم إذا ما أساء الإنسان استخدامها بالإسراف أو الإفساد أو التخريب(2).

فإذا أخذنا مثلا ثاني أكسيد الكربون الذي يشكل 0,03 % من حجم الهواء كما قدره الله تعالى ـ والذي تدار من حوله في الوقت الحاضر المؤتمرات وتتعالى الصيحات من أخطاره ـ نجد أن هذا الغاز بهذه النسبة المقدرة تقديرا دقيقا يلعب دورا مهما جدا في إعالة الحياة على سطح الأرض. فالبيئة بهذه النسبة الضئيلة جدا من ثاني أكسيد الكربون المقدرة تقديرا هادفا، استطاعت أن تحتفظ في غلافها الجوي القريب من سطح الأرض حيث يتركز معظم ثاني أكسيد الكربون (80%) بدرجة حرارة مناسبة تسمح بوجود الحياة على سطحها. إذ يعتبر هذا الغاز بمثابة صوبة الأرض، حيث أودع فيه خاصية امتصاص الموجات الحرارية الأرضية ((الأشعة تحت الحمراء)) والاحتفاظ بها في الغلاف الجوي، بما يعطي لهذا الغلاف هذه الدرجة المناسبة من الحرارة التي تسمح بوجود الحياة. ومعنى هذا أن الإخلال بنسبة هذا الغاز زيادة ونقصانا، تعني في حد ذاتها زيادة أو نقصانا في درجة حرارة الغلاف الجوي، وما يحمل هذا الأمر من مخاطر كثيرة(3).

ويفسر لنا هذا الوضع القلق الذي بات يسيطر على البشرية نتيجة الزيادة المطردة في نسبة ثاني أكسيد الكربون في الغلاف الجوي. منذ الخمسينيات من هذا القرن زادت النسبة من 0,031 عام 1950 إلى 0,325 % عام

---

(1) لمزيد من الإطلاع حول المخاطر البيئية انظر:

Sasson Albert - Nourrir demain les hommes - UNESCO - 1986 - p 682 et ss .

(2) لمزيد من الإطلاع حول الأضرار التي لحقت وتلحق بالبيئة راجع:

- The repport of the united nations - conference of the human environnement - United Nations publication - sale no E73 - 11 - A - 14.
- L'état de l'environnement - premier rapport - commission des communautés européennes - Bruxelles - Luxembourg - 1977 .
- Vadrot Claude - Déclaration des droits de la nature - Paris - 1973.

(3) Voir Sasson Albert - op cit - p 376 et ss، et, Pollack Henry N - Shapman Davids -
سجلات تحت أرضية لمناخ متغير ـ مجلة العلوم ـ الترجمة العربية لمجلة العلوم الأمريكية ـ مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ـ المجلد العاشر ـ العدد السادس والسابع ـ 1994 ـ ص 12وما بعدها.

1970، إلى 0,345 % عام 1980 (1) وما يصاحب هذه الزيادة من ارتفاع درجات حرارة الغلاف الجوي.

وتكمن خطورة هذا الأمر في ذوبان كميات كبيرة من الثلوج في مناطق القطبين والجبال، وتحرك هذه المياه تساهم في رفع منسوب مياه البحار والمحيطات واحتمال تعرض مدن ساحلية كثيرة للغرق. وتشير سجلات المد والجزر في مناطق كثيرة من العالم أن منسوب مياه البحار قد ارتفع بمقدار45 ملليمترا في الفترة 1890 - 1940، وأخذ المنسوب في الارتفاع بمعدل 3 ملليمتر سنويا حتى عام 1970، ثم ازداد المعدل ليصل إلى 10 ملليمترا سنويا في الوقت الحاضر(2).

وقد تبين للعلماء(*)أن تزايد نسبة ثاني أكسيد الكربون لا ترجع فقط إلى تزايد استهلاك مصادر الوقود الأحفوري ((الفحم، النفط، الغاز)) وإنما جاءت أيضا نتيجة التدهور الذي أصاب الغطاء النباتي المستهلك الرئيسي لثاني أكسيد الكربون (3).

ولعل خطورة هذا الوضع، هي التي دعت إلى عقد مؤتمر دولي في لندن عام 1989 لمناقشة الإجراءات والوسائل الكفيلة بضبط إطلاق ثاني أكسيد الكربون في الغلاف الجوي، وتنمية مصادر استهلاكه "النباتات" لوقف هذه الزيادة المطردة، ومحاولة العودة بنسبته كما قدرها الله سبحانه وتعالى.

ومن ثم لا نستطيع أن نتصور تركيبة الهواء على غير النسب التي قدرها الله سبحانه، إذ أن أي خلل في مكوناته تحدث الكثير من المخاطر، يقول تعالى: {وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين}(4).

ومن رحمة الله أن هذه البيئة التي جهزها الله سبحانه بكل مقومات الحياة لتصبح بيتا آمنا للإنسان، وتفي بكل متطلباته المعيشية، قد حفظها الله سبحانه وتعالى وحماها من مخاطر الإشعاعات الكونية الفضائية والشهب

---

(1) ((غنيمي)) زيد الدين عبد المقصود - المرجع السابق - ص 24.

(2) انظر - قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة - رقم 172/44 المؤرخ في 19 ديسمبر 1989.

(*) أذكر منهم: Wood Well، Wittaker ، Reiners…etc

(3) William. C. Clasrk - إدارة كوكب الأرض - مجلة العلوم - المجلد السادس - العدد الثالث - مارس 1990 - ص6 - 11. و، Sasson Albert - op cit - p677 - 678.

(4) سورة الأنبياء - الآية16.

والنيازك التي تندفع من الفضاء الخارجي نحو الأرض، يقول تعالى: {وجعلنا السماء سقفا محفوظا، وهم عن آياتها معرضون}(1).

فقد أثبتت الدراسات أن الغلاف الجوي الذي يحيط بالأرض يضم مجموعة متتابعة من الطبقات، ولكل طبقة وظيفة تؤديها في إعادة الحياة وحمايتها. وتعتبر طبقة الأستراتوسفارStratosphère " طبقة الأزون" أحد الطبقات الحافظة، والدرع الواقي للبيئة ضد مخاطر الأشعة فوق البنفسجية الضارة التي لو وصلت إلى سطح الأرض بكامل قواتها المنبعثة بها من الشمس لدمرت كل مظاهر الحياة. ومن ثم تجلت قدرة الخالق العليم في بناء هذه الطبقة التي تقع على ارتفاع يزيد عن 12 كلم فوق سطح البحر، وبسمك ثلاثين كلم، وأودع فيها كميات هائلة من غاز الأوزون o3 الذي تتمثل إحدى وظائفه في ضبط وتقنين وصول الأشعة فوق البنفسجية إلى الأرض، حيث لا تسمح إلا بمرور كميات محددة ومقدرة من قبل المولى Y يراها بعلمه أنها مفيدة وضرورية للحياة(2).

ولعل أهمية هذه الطبقة كدرع واق يفسر لنا القلق والخوف الذي بدأ يساور البشرية بعد اكتشاف وجود ثقب في طبقة الأوزون في منطقة القطب الجنوبي سنة 1985، وإرهاصات لدرجة من درجات التدهور في طبقة الأوزون في بعض المناطق خاصة العروض العليا الشمالية. ومن ثم بدأ العالم يتحرك كله في الوقت الحاضر ليتعرف على أسباب تدهور هذه الطبقة الإستراتيجية الواقية، وبحث الإجراءات الكفيلة بحمايتها من أجل مستقبل البشرية (3).

وفي سبيل تحقيق ذلك أبرمت في سبتمبر 1987 اتفاقية دولية لحماية طبقة الأوزون نصت على: ضرورة إيجاد بديل غير ملوث لغاز ((الكلور فلوركربون)) ((C .F .C .S)) الذي تبين أنه المسؤول الرئيسي عن تدهور طبقة الأوزون. إذ عندما يصل غاز "الكلور فلوركربون" إلى طبقات الجو العليا يتحلل بفعل الأشعة فوق البنفسجية، وينطلق ما فيه من كلور "قاتل الأوزون "، إذ كل ذرة من الكلور قادرة على تحطيم تحليل 100.000 جزي أوزون(4).

---

(1) سورة الأنبياء ـ الآية 32.

(2) انظر بخصوص هذه النقطة:

ـ المادة الأولى في اتفاقية الأمم المتحدة بشأن تغير المناخ لعام 1992.

- Chenard Stephane - La fontaine stratosphérique - science et vie - mensuel - No 824 - Mai 1986 - p86)

(3) ((غنيمي)) زيد الدين عبد المقصود ـ ا لمرجع السابق ـ ص 25 ـ 26.

(4) Cuzen Paul J - Graedel Thomas ـ الغلاف الجوي المتغير ـ مجلة العلوم ـ المجلد السابع

ومما يدل على خطورة ما أصاب طبقة الأوزون من تدهور، وخوف من استمرار هذا التدهور، عقد مؤتمر دولي في 18 مارس 1989 في مدينة لاهاي لمناقشة مشكلة طبقة الأوزون، والإجراءات الكفيلة بحمايتها من خطر الملوثات الهوائية، ومنها سرعة الحد من استخدام "الكلوروفلور كربون"(1).

وقد أشارت التقارير البيئية سنة 1989 عن اكتشاف ثقب صغير نسبيا أيضا في منطقة القطب الشمالي، مما يشير إلى أن تدمير الطبقة مستمر وما يحمله هذا الأمر من مخاطر لا طاقة لنا بها، إذ يؤدي وصول الأشعة فوق البنفسجية إلى الأرض إلى مخاطر كثيرة منها سرطان الجلد، والتأثير في جهاز المناعة في الجسم، والتأثير في المقدرة الإنتاجية للحيوانات والنباتات، والتأثير في المادة الوراثية لخلايا الحمض النووي ((D .N .A)) إضافة إلى التغيرات المناخية(2).

كما أن طبقة الميزوسفير "Mésosphère" وهي طبقة Staratopose تمثل بدورها درعا آخر واقيا للبيئة من الشهب والنيازك التي تضل طريقها، وتندفع من الفضاء الخارجي نحو الأرض، إذ تحترق هذه الشهب والنيازك في هذه الطبقة وتتحول إلى رماد يتساقط بخفة فوق سطح الأرض. ويمكن أن نطلق على هذه الطبقة محرقة الشهب والنيازك، فلولا وجود هذه الطبقة الحافظة لدمرت وأحرقت الشهب والنيازك كل مظاهر الحياة على سطح الأرض(3).

ومن هذا، يبدو أن البيئة قد أتقن الله صنعها، وأودع فيها كل مقومات الحياة يقول تعالى: {وجعل فيها رواسي من فوقها، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام

- العدد الثالث 1990 - ص 17 وما بعدها.

(1) لمزيد من الإطلاع انظر - Shneider Stephen - مجلة العلوم - المجلد السابع - العدد الثالث 1990 - ص 26.

و - Clarck William c - إدارة كوكب الأرض - مجلة العلوم - المجلد السابع - العدد الثالث - 1990 - ص 11 - 12.

(2) انظر على الخصوص:

- Cuzen Paul J - Graedel Thomas - المرجع السابق - ص 21 - 22 - 23.

- Shapman David S - Pollack Henry N - سجلات تحت أرضية لمناخ متغير - مجلة العلوم - المجلد العاشر - العددان السادس والسابع - 1994 - ص 12.

(3) L'atmosphère terrestre - édition Robert Lafon - SA - Paris - 1979 - p 16 - 17.

سواء للسائلين}(1)، وأحاطها بدرع حامية واقية من الأخطار القادمة من الفضاء الخارجي.

هذه البيئة نعمة مهداة من الله سبحانه وتعالى يتعين علينا أن نشكر الله نعمائه التي لا تعد ولا تحصى، ويقتضي واجب شكر النعمة أن نسعى إلى حمايتها والمحافظة عليها. ويصبح هذا الأمر فرض كفاية، أو فرض عين على كل مسلم ومسلمة لتظل تؤدي دورها في إعالة الحياة الآمنة المطمئنة (2). وقد حذر الله سبحانه وتعالى كل من يسيء استخدامها أو يفسدها بالعقاب الشديد يقول تعالى: {ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب}(3).

إذا كانت البيئة الطبيعية على هذه الدرجة من الأهمية للإنسان باعتبارهما مخلوقين من قبل الإرادة الإلهية، فما هي علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية؟ ذلك ما أوضحه في المطلب الموالي.

المطلب الثالث: علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية.

الإنسان عنصر كوني على مستوى الخلق وعلى مستوى الحركة لممارسة الحياة. فالكون منبته وهو مجال حياته، ولذلك فإن التعاليم الإسلامية حددت علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية ومنزلته فيها كأحسن ما يكون التوضيح. ويمكنني تلخيص هذه الصلة وهذه المنزلة في ثلاثة فروع أساسية:

الفرع الأول: وحدة الإنسان والكون في التشريع الإسلامي.

لقد كان للإنسان وجود في العلم الإلهي قبل أن يصبح له وجود عيني، ووجوده في علم الله كان يتضمن المهمة التي سيعهد إليه القيام بها في الكون وهو ما يشير إليه قوله تعالى: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة}(4). ولهذا الاعتبار فإن الإنسان سبقت ماهيته في العلم الإلهي وجوده العيني(*) في الكون، فليس ذلك الوجود العيني إلا تحقيقا لتلك الماهية فيما كون الله من طبيعته، وفيما ينبغي أن ينجز الإنسان من مهمة الخلافة.

---

(1) سورة فصلت ـ الآية 10.

(2) ((غنيمي)) زين الدين عبد المقصود ـ المرجع السابق ـ ص 27.

(3) سورة البقرة ـ الآية 211.

(4) سورة البقرة ـ الآية 30.

(*) وذلك خلافا للفلسفة الوجودية التي تقول بسابقية وجود الإنسان على ماهيته وهو ما

أما الوجود العيني للإنسان فقد كانت نقطة البداية فيه خلق آدم أبي البشر جميعا. وإذ كان الكون في عمومه وسائر مخلوقاته ربما مر بأطوار متعاقبة فيه حتى آل إلى الصورة التي عرفها منه الإنسان، فإن الخبر القرآني الذي وصف خلق الإنسان الأول يفهم منه أن هذا الإنسان خلق متكامل الصورة على سبيل الطفرة الفجائية لا على سبيل الانقلاب التطوري الذي انحدر فيه من سلالات حيوانية دنيا حتى وصل إلى صورته الراهنة(1) وهو ما تفيده آيات قرآنية عدة: {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم}(2).

إن انحياز الإنسان والكون معا إلى الطرف الثاني ـ الوجود العالمي كما أشرت سابقا ـ من طرفي الثنائية الوجودية في مقابل الطرف الأول ـ الله Y ـ أصل الوجود ومدبر شؤونه، جعله مشمولا مع الكون بجملة من مظاهر الوحدة بينها القرآن العظيم في أماكن متعددة. ومن تلك المظاهر للوحدة بينهما وحدة المأتى والمصير، فكل منهما ناشئ من العدم بالإرادة الإلهية، إذ الله { وخلق كل شيء فقدره تقديرا}(3). وكذلك كل منهما يتحرك إلى نهاية محتومة وهي الرجوع إلى الله والمصير إليه: {ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما وإليه المصير}(4).

وفيما بين هذا المبدأ وهذا المصير يشترك الإنسان والكون في عناصر التكوين فليس الإنسان على ما يبدو من مفارقته للجمادات إلا ناشئا مثلها من تراب : {يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب}(5)، وهو يشترك مع كافة الدواب في عنصر الماء كمادة للخلق: {والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع}(6). كما أن الإنسان يشترك مع سائر الكون في الخضوع لقانون التغير والحركة، وهو ما كان ملحظا لإبراهيم أبي الأنبياء

يجعله في حل من كل مهمة مسبقة، كما تجعله سيد نفسه في سلوك الطريق الذي يراه بعقله. يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ دار المعارف ـ مصر 1969 ـ ص 301.

(1) انظر على الخصوص/ ـ الغاياتي منيرة على ـ مذهب النشوء والارتقاء في مواجهة الدين ـ طبعة الشحمي تونس، وفرغل يحيى هاشم ـ نظرية التطور عند دارون وأتباعه مجلة الأزهر ـ الجزء الأول والثاني ـ السنة 50.

(2) سورة التين ـ الآية 4.

(3) سورة الفرقان ـ الآية 2.

(4) سورة المائدة ـ الآية 18.

(5) سورة الحج ـ الآية 5.

(6) سورة النور ـ الآية 45.

في استدلاله على الوجود الإلهي بهذا التغير الذي يأتي على الإنسان وعلى موجودات الكون جميعا(1) كما جاء في القرآن العظيم: {ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتي بها من المغرب فبهت الذي كفر}(2).

إذا كان الإنسان والكون ينحازان معا إلى الوجود العالمي، فهل هما متساويان؟ ذلك ما أوضحه في الفرع الثاني.

الفرع الثاني: إعلاء شأن الإنسان في التشريع الإسلامي.

إن مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون لا تنطوي على دلالة معيارية تؤدي إلى التساوي في القيم بينهما، بل هي مجرد دلالة على الاشتراك في جزء من الحقيقة يبقى معها مجال كبير يتمايز الإنسان عن الكون تمايز رفعة وعلو وشأن.

فالقرآن العظيم عند ذكره للإنسان في معرض الموجودات يخصه دوما بالتمييز والرفعة ويضعه في المكانة العليا من سلم التفاضل القيمي للمخلوقات، وهو ما جاء واضحا أشد الوضوح في قوله تعالى: {ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا}(3).

وهذا التفضيل للإنسان والإعلاء لشأنه بين سائر المخلوقات أظهرته قصة خلق آدم وما وقع فيها من أحداث، فقد بينت هذه القصة أن الكائن الجديد أدى مقدمه إلى تغير جذري في النسب بين الموجودات، حيث أصبح القطب الوجودي الذي ترنو إليه المخلوقات جميعا، وتتحدد قيمتها بقدر ما تقترب منه أو تبتعد عنه، وما جاء من سجود الملائكة لآدم وقد كانوا أشرف المخلوقات ونيلهم بذلك الرضى الإلهي، ومن امتناع إبليس من السجود

---

(1) ـ انظر على الخصوص/ ـ النجار عبد المجيد ـ العقل والسلوك في البيئة الإسلامية ـ مطبعة الجنوب ـ مدنين ـ تونس ـ 1980 ـ ص 73 وما بعدها، والتفتازاني أبو الوفاء الغنيمي ـ الإنسان والكون في الإسلام ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ 1975 ـ ص 65 وما بعدها.

(2) سورة البقرة ـ الآية 258.

(3) سورة الإسراء ـ الآية 70.

ونيله بذلك اللعنة والخسران، إنما هو رمز لتحول في قضية المخلوقات لتكون في صالح هذا القادم الجديد (1).

وإلى جانب هذه القطبية الوجودية التي خص بها الإنسان، فإنه خص أيضا بقطبية في تكوينه الذاتي حيث استجمع في هذا التكوين العناصر التي تتأسس منها سائر المخلوقات الكونية، كما لم يستجمعه أي كائن آخر وهي العناصر التي ترجع إلى عنصرين رئيسيين : عنصر ترابي مادي وعنصر وحي عقلي، وقد لخص ذلك قوله Y : {وأذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين}(2). ((وتعبيرا عن هذه القطبية التكوينية للإنسان وصف بأنه العالم الصغير وأنه صفوة العالم ولبابه وخلاصته))(3).

وقد خص الإنسان أيضا بقطبية للكون على المستوى المعرفي، وهي المتمثلة في قدرته على الاستيعاب المعرفي للكائنات، إذ هو مهيأ بوسائله الإدراكية لأن ينقل العالم الخارجي في مواصفاته الكمية إلى عالمه الداخلي على سبيل التصور فيصبح هو الكائن الصغير حاملا في ذاته لذلك العالم الكبير، فتحصل له بذلك القيوميّة والإشراف على سائر الكائنات وهو ضرب من الرفعة والاستعلاء أكدها قوله تعالى: {وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا...}(4).

إذا كان الكائن البشري هو صفوة العالم ولبابه وخلاصته، فما هي علاقته بالكون؟ ذلك ما أود توضيحه في فرع ثالث.

الفرع الثالث: تسخير الكون للإنسان في التشريع الإسلامي.

إن حقيقة رفعة الإنسان وعلو شأنه أدت إلى حقيقة عقائدية أخرى هي تسخير الكون للإنسان، فالله Y هيأ الكون بحيث يكون صالحا لاستقبال الإنسان وسخر موجوداته لخدمته تسخيرا، فحدد الأبعاد والقوانين والأحجام بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في الأرض، وما يستجيب

---

(1) ((الرازي)) محمد بن عمر فخر الدين - التفسير الكبير - الجزء الأول - المرجع السابق - ص 215. 234

(2) سورة الحجر - الآية - 29 -28.

(3) ((الراغب الأصفهاني)) أبو القاسم الحسن بن محمد - تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين - طبعة بيروت - 1319هجرية - ص - 20 - 21.

(4) سورة البقرة - الآية 31.

لقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملا إيجابيا فعالا، وهو ما يجمعه قوله تعالى: {وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون...}[1].

ولعل أبرز ما أكده القرآن العظيم في هذا الصدد، أن عناصر الكون كلها مخلوقة وحادثة وأن الله سخرها لمنفعة الإنسان، وما جاء به القرآن العظيم في هذا الصدد قوله تعالى: { إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام، ثـم استوى على العرش، يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا، والشمس والقمـــر والنجـوم مسخرات بأمره...}[2]، وقوله تعالى: {ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر...}[3].

فقد سخر الله للإنسان ما في السماوات، وجعل في مقدرته الانتفاع بشعاع الشمس، ونور القمر، وهدى النجوم، وبالمطر والهواء، والطير السابح، وسخر له ما في الأرض وهذا أظهر وأيسر ملاحظة وتدبيرا، فقد أقامه خليفة في هذا الملك الطويل العريض ومكنه من كل ما تزخر به الأرض من الكنوز.

ولقد دعا الله الإنسان إلى الكشف عن أسرار هذا الكون بما أودعه من سلطان العقل ليعرف جلال الله في عظمة ملكه، وعظيم قدرته في إبداع خلقه، وحكمته في بديع صنعه ورحمته[4] في لطيف تدبيره فقال: {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا}[5]. وانتفاع الإنسان بما في الأرض من النعم تكريم له وإعلاء لشأنه، وإظهار لمعنى خلافته في الأرض.

إن التشريع الإسلامي قد جعل مقاليد الأرض كلها وآفاقها في يد الإنسان متفاعلا معها بمقتضى التسخير يتصرف في موجوداتها، مما يدخل في مستطاعه وبإرادته الحرة، ومن خلال ملكاته الكاملة المقتدرة وعلى نحو مرسوم شرعا ليعود بالنفع على الصالح الإنساني المشترك دون

---

(1) سورة الجاثية ـ الآية 13.

(2) سورة الأعراف ـ الآية 54.

(3) سورة لقمان ـ الآية 29.

(4) انظر على الخصوص:
((شلبي)) عبد الجليل ـ القانون الإسلامي في مواجهة التحديات ـ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1976. و، ((الكيلاني)) إبراهيم زيد ـ حماية البيئة في الإسلام ـ مجلة دراسات ـ مجلة علمية تصدرها عمادة البحث بالجامعة الأردنية ـ المجلد التاسع ـ العدد الرابع ـ 1992 ـ ص 191.

(5) سورة البقرة ـ الآية 29.

استثناء. وهذا عبء عظيم أشار إليه القرآن العظيم في مثل قوله تعالى: {يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه}(1).

إذن هو مورد نفع ظاهر، وكل ما يعود على الإنسان وصالحه بالنفع يعتبر موردا من مواردها. وتقاس أهمية وعظم مهمته وأمانة تكاليفه بما يمكن أن يؤدي من عطاء مجد. ولا ريب في أن الإنسان بهذا الوجه من الاعتبار، مورد كلي مهم من موارد البيئة التي لا يمكن تجاهل عظيم عطائه قدرا ونوعا، ولأنه أبلغ الموارد تأثيرا فيها إصلاحا أو إفسادا تعميرا أو تدميرا حسب الأحوال، جريا على سنة الابتلاء في هذا الوجود لقوله تعالى: {الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا}(2).

ويتفرع عن هذا، أن الإنسان بما أنه مورد مهم كلي لا يجوز بحكم الشرع العمل على صده عن أداء وظائفه التي خلق من أجلها، لأنها تكاليف مفروضة إذا كانت داخلة في مستطاعه: {أيحسب الإنسان أن يترك سدى}(3).

وعلى هذا، فلا يصح شرعا اصطناع المعوقات التي تصده عن أداء وظائفه من خلال وجوه نشاطه، فيحرم شرعا تركه عرضة للأمراض والأوبئة تفتك به (4).

وعليه، فموقف المسلم من قوى الطبيعة هو موقف التعرف والصداقة لا موقف التخوف والعداء. ذلك أن قوة الإنسان وقوة الطبيعة صادرتان عن إرادة الله ومشيئته محكومتان بإرادة الله ومشيئته، متناسقتان متعاونتان في الحركة والاتجاه.

إن عقيدة المسلم توحي إليه أن الله ربه قد خلق هذه القوى كلها لتكون له صديقا مساعدا معينا، وأن سبيله إلى كسب هذه الصداقة أن يتأمل فيها، ويتعرف إليها، ويتعاون وإياها ويتجه معها إلى الله ربه وربها. وإذا كانت هذه القوى تؤذيه أحيانا، فإنها تؤذيه لأنه لم يتدبرها، ولم يتعرف إليها، ولم يهتدي إلى الناموس الذي يسيرها.

(1) سورة الانشقاق - الآية 6.

(2) سورة الملك - الآية 01.

(3) سورة القيامة - الآية 36.

(4) ((الكيلاني)) إبراهيم زيد - المرجع السابق - ص 191.

لقد كانت العلاقة التي تربط عناصر الكون بالإنسان في المفهومات الوثنية والإغريقية والرومانية مبنية على أساس الصراع بين عناصر الكون والإنسان، وكان على الإنسان في معركته مع الكون أن يقهر الطبيعة (1).

وعليه لا عجب إذا كان غير المسلمين اليوم قد درجوا على التعبير عن استخدام قوى الطبيعة بقولهم قهر الطبيعة(2)، ولهذا التعبير دلالته الظاهرة على نظرة الجاهلية المقطوعة الصلة بالله، وبروح الكون المستجيب لله.

ولا غرابة في ذلك لأن أول ما يلاحظ على الفكر غير الإسلامي أنه فكر أقام بنيانه وأسسه على قانون مطرد في تاريخه لا خُلْفَ فيه، هو قانون الصراع بين الأقطاب المتصارعة.

فعلى مدى تاريخه كان مبدأ الصراع سبب حركته الجوهرية والدافع المنشئ الأولي له. وهكذا فأنت مع الفكر غير الإسلامي دائما في اطراد لا تفاوت فيه أمام ثنائيات، هي أقطاب متضادة وجود أحدها يقتضي نفي مقابله نفي إلغاء. ومن له اهتمام بالتاريخ العام للفلسفة غير الإسلامية سيجد بذور هذه الثنائيات وجرثومتها المولدة لها متأصلة مركوزة في بواكير الفلسفة اليونانية في القرن السادس عشر قبل الميلاد، مشخصة في النزاع والصراع بين مذهب "الواحدية والكينونة المطلقة" التي يعتريها تغيير لبار منديس 544 ق م. ومذهب ((الصيرورة والتدفق المستمر والسيلان الخالد)) لهيراقليطس 504 ق م. ثم اتخذ هذا التقابل والصراع بين الأضداد صورة النزاع بين المثالية والطبيعية تارة وبين الاسمية الواقعية تارة أخرى، واتخذ في اللاهوت المسيحي ـ من بعد ـ صورة النزاع بين الدين والدولة، وبين الروح والجسد، وبين السماوي والأرضي، انتهاء بمذهب ثنائية الحقيقة، حقيقة دينية إيمانية طريقها الاستسلام والإيمان، وحقيقة علمية وضعية طريقها المعرفة العلمية العقلية النقدية (3).

وطوال القرن العشرين بين الشيوعية بوصفها نظاما شموليا سلطويا، والرأسمالية بوصفها نظاما ديمقراطيا ليبراليا حرا.

وتكفي الإشارة في هذا الصدد إلى ثلاثة من أكابر الفلسفة غير الإسلامية ممن حددوا له مساراته الحديثة والمعاصرة وفي مناشط الحياة كلها، قد جعلوا مبدأ الصراع عنوانا لمذهبهم وتفسيراتهم للحياة

---

(1) ((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 471.

(2) Voir-Manfred Lachs - le droit international a l'aube du XXI siècle - R.G.D.I.P - tome96/1992/3 - p530.

(3) ((العماري)) أحمد ـ نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار ـ المعهد العالي للفكر الإسلامي ـ سلسلة الرسائل الجامعية ـ القاهرة ـ 1996 ـ ص 10 وما بعدها.

الفكرية والاجتماعية، وكذا الوجود الطبيعي المادي وهم: " Auguste Comte" رائد الوضعية الاجتماعية ونظريته في الأطوار الثلاثة للفهم الإنساني، وهي اللاهوت، والميتافيزيقا، والعلم، ودعواه أن هذه الأطوار كانت مراحل متتابعة في تطور الفهم الإنساني، وأن كل مرحلة سابقة تعتبر بائدة منقرضة ينتفي وجودها بحلول المرحلة اللاحقة بها. وهكذا ألغى Comte مشروعية كل صورة التجديد الفلسفي والتفسير الديني، وشبه هذه الأطوار والمراحل بحياة الإنسان الفرد وترقيته من الطفولة إلى الشباب ثم مرحلة النضج الكامل. وكارل ماركس " Karl Marx" ونظريته الجدلية التي أقامها على قانون الصراع الطبقي المحتوم. وتشارلز داروين "Charles Darwin" ونظريته في تفسير الحياة البيولوجية، وأن الحياة صراع وأن البقاء للأصلح(1).

أما الفكر الإسلامي الذي يسترشد في نموه وتطوره ويصدر في حركته الجوهرية عن المنهج القرآني فقد شيّد أبنيته - وفي اطراد لا تفاوت فيه - على أساس نظرية الجمع والتأليف بين النقيضين.

وهكذا، فهم أئمة الفكر الإسلامي معنى الوسطية التي هي الصفة المميزة للأمة المسلمة، وهي وسطية ليست وليدة اختيار بشري، أو صبغة مخلوق، أو تقدير إنساني ((بل هي وليدة خلق إلهي غير محدد بزمن، ولهذا جاء الوصف بالوسطية مسبوقا في الآية الكريمة بلفظ {جعلناكم} أي بإرادة وتدبير إلهيين وبتقدير موزون لا اضطراب فيه فقال تعالى: {وكذلك جعلناكم أمة وسطا}(2) أي خيارا متوسطين معتدلين لا تفريط عندكم ولا إفراط)) (3).

((وعملية الجمع القريب والتأليف بين القطبين المتضادين ينبغي لها أن تحقق معرفيا - التزاما بمنهج القرآن - مركبا جديدا يضم القطبين المتضادين

---

(1) انظر - ((فتـاح)) عرفان عبد المجيد - المدخل إلى معاني الفلسفة - دار الجيل - بيروت - دار عمان - عمان - 1989 - ص 78.
(2) سورة البقرة - الآية 143.
(3) ((الرازي)) فخر الدين - التفسير الكبير - المجلد الثالث والرابع - المرجع السابق - ص 88 وما بعدها وانظر معنى قريب/ ((الغزالي)) أبو حامد - ميزان العمل - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - 1964 - ص 158.

المنفصلين في كيان واحد، فهما لا يوجدان معا وجود تجاور عرضي ومؤقت، وإلا كان جمعا عبثيا، وإنما هو وجود تفاعل وتزاوج))[1].

فحياة الإنسان ـ على الأرض ـ كما يصورها القرآن العظيم ليست عقوبة وإنما مهمة نبيلة وصفها الله بقوله: {وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...}[2]، ((وهي حياة تتنازعها قوتان من امتثال أمر الله تعالى والطموح الذي يحاول به الإنسان أن يرتفع فوق ذاته، ولا يخرج هذا ـ في مضمونه ـ عن التنكر للإنسانية في ذاته أو غيره))[3]. فالقرآن العظيم ينص على أن الله قد خلق هذا الكون لنا {والأرض وضعها للأنام}[4].

بل إن القرآن ليجعل الإنسان جزء من مادة الأرض: {والله أنبتكم من الأرض نباتا}[5]، فالإنسان ليس غريبا عنها ولا مطرودا إليها، وهو يعيش عليها ثم يثوي في جوفها: {منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى}[6].

وبذلك يكون التشريع الإسلامي قد قرب ما بين الإنسان والكون، ورفض مفهوم العداوة القائم بين الإنسان والكون بأن أوضح بأن الله هو مبدع هذه القوى جميعا خلقها كلها وفق ناموس واحد، لتتعاون على بلوغ الأهداف المقدرة لها بحسب هذا الناموس، وأنه سخرها للإنسان ابتداء، ويسر له كشف أسرارها ومعرفة قوانينها. وأن على الإنسان أن يشكر الله كلما هيأ له أن يظفر بمعونة من إحداها، فالله هو الذي يسخرها له وليس هو الذي يقهرها: {ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض}[7].

وإذا فإن الأوهام لن تملأ حسه اتجاه قوى الطبيعة، ولن تقوم بينه وبينها المخاوف...إنه يؤمن بالله وحده، وهذه القوى من خلق ربه. وهو يتأملها

(1) ((العماري)) أحمد ـ المرجع السابق ـ ص 11 ـ 12.

(2) سورة البقرة ـ الآية 30.

(3) ((كامل)) عبد العزيز عبد القادر ـ الإسلام ومشكلة العنصرية ـ المطبعة الشرقية ـ لوفان ـ بلجيكا، 1970 ـ ص23.

(4) سورة الرحمن ـ الآية 10.

(5) سورة نوح ـ الآية 17.

(6) سورة طه ـ الآية 55.

(7) سورة الحج ـ الآية 65.

ويألفها ويتعرف على أسرارها، فتبذل له معونتها وتكشف له عن أسرارها فيعيش معها في كون مأنوس صديق ودود [1].

إن المؤمن في ظل التشريع الإسلامي كما أحب الله أحب الطبيعة والوجود كله إنها أثر من آثار ربه: {الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى}[2]، كل شيء فيها بحساب ولغاية وحكمة: {إنا كل شيء خلقناه بقدر}[3]، {والشمس والقمر بحسبان}[4]، {وإن من شيء إلا عندنا خزائنه، وما ننزله إلا بقدر معلوم}[5].

إن العالم الذي يحيط بالإنسان ليس شرا يجب التعجيل بفنائه كما صورته الفلسفة المانوية وشبهها، وإنما هو كتاب الله المفتوح للقارئين والأميين جميعا تتلى فيه آيات قدرته ورحمته وعظمته ونعمته.

هذا العالم علويُّه وسفليُّه ليس إلا صنع الله أعطى كل شئ خلقه ثم هدى، الذي أفرغ على هذا الكون وحدة جعلته في أرضه وسمائه، وحيوانه ونباته كأجزاء الجسد الواحد تعاونا واتساقا وائتلافا [6] {لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون}[7].

ليس في الكون شيء خلق جزافا أو عبثا فيما قد هيئ ليؤدي دوره فيما أراد الله من عمارة الأرض، واستمرار الحياة إلى أجلها، وخدمة هذا النوع المكرم من الخليقة ((الإنسان)). إن حب الطبيعة الحق يتمثل في المؤمنين الذين يرون وجه الله في هذه الطبيعة ويرون فيها قرآنه الصامت الدال على ألوهيته: {إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي

---

(1) ((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص25 ـ 26.

(2) سورة الأعلى ـ الآية 2 ـ 3.

(3) سورة القمر ـ الآية 49.

(4) سورة الرحمن ـ الآية 05.

(5) سورة الحجر ـ الآية 21.

(6) المبارك محمد ـ المرجع السابق ص41، و، عبد المجيد النجار ـ خلاصة الإنسان بين الوحي والعقل ـ المرجع السابق ـ ص 51 وما بعدها

(7) سورة يس ـ الآية 40.

الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلا، سبحانك فقنا عذاب النار}(1).

ويتمثل هذا الحب بأجلى صورة في الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أعلن هذا الحب حتى للجبال بل لجبل كان يمكن أن يتطير به ويتشاءم من رؤيته لما أصابه من هزيمة بجواره، وذلك هو جبل أحد. روى البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى خيبر أخدمه فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم راجعا وبداله أحد قال: «هذا جبل نحبه ويحبنا»(2). ومشهورة قصة المرأة التي دخلت النار في قطة عذبتها كما يروى الحديث الشريف(3).

ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نزل منزلا فانطلق إنسان إلى غيضة فأخرج منها بيض حمرة فجاءت ترف على رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم ورؤوس أصحابه، فقال: «أيكم فجع هذه ؟ فقال رجل من القوم، أنا أصبت لها بيضا، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: أردده، وفي رواية ردها رحمة لها». ويقول في موضع آخر : «من مثل بحيوان فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»(4).

ومن الخلفاء الذين اهتموا بحقوق البهائم الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز فكتب إلى واليه في مصر يقول : ((بلغني أن الحمالين في مصر يحملون على ظهور الإبل فوق ما تطيق، فإذا جاءك كتابي هذا فامنع أن يحمل على البعير أكثر من ستمائة رطل))(5).

---

(1) سورة آل عمران - الآية 190 - 191.

(2) الحديث أخرجه البخاري - كتاب الزكاة - الجزء الثاني ص 155.

(3) الحديث أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق - رقم الحديث 3318 - الجزء السادس - ص 409.

(4) أورده المتقي الهندي في كنز العمال - رقم الحديث 39975 - الجزء 15.

(5) ابن عبد الحكم - سيرة عمر بن عبد العزيز - مطبعة الرحمانية بمصر - 1927 - ص 166.

هذا الحرص دفع الإمام الماوردي إلى أن يسجل ((أنه مما ينكر في الحقوق المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والآدميين، المنع من استعمال أرباب المواشي فيما لا تطيق الدواب عليه))(1).

وعلى هذا الأساس ذاته، قامت علاقة الإنسان بالنبات ففي الحديث الشريف أنه: «ما من مسلم يغرس غرس أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»(2). و في الحديث أيضا أن «من نصب شجرة فصبر على حفظها والقيام عليها حتى تثمر فإن له في كل شيء يصاب من ثمرها صدقة عند الله Y »(3).

وعندما أعد أبو بكر الصديق رضي الله عنه جيش المسلمين لمحاربة الروم في الشام أوصى رجاله قائلا(4): ((..... لا تعقروا نخلا، ولا تقطعوا شجرة مثمرة)) (*). وهذه الوصية كانت في حالة الحرب، وهي في السلم أكثر تأكيدا.

ومن النصوص الدالة على شدة ربط الإنسان بالطبيعة قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة واستطاع أن يغرسها فليغرسها»(5).

((هذه هي صورة العلاقة بين الإنسان ومكونات البيئة الطبيعية، تنبع من أساس واحد هو أن الله خالق الإنسان والوجود، فهو ـ كإنسان ـ أبدعته يد الله، والدنيا أبدعتها يد الله، وهم جميعا آيات من قدرته وأن عمله في الدنيا ـ امتثالا لأمر الله ـ لا يختلف من حيث دلالته على قدرة الله عن حركة الأكوان، وجودها سجود دائم لله))(6) يصوره القرآن العظيم بقوله: {ألم تر

---

(1) ((الماوردي)) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري ـ الأحكام السلطانية ـ المرجع السابق ـ ص 222.

(2) الإمام البغوي ـ شرح السنة ـ الحديث رقم 9074 ـ الجزء الثالث.

(3) نفس المرجع ـ الحديث رقم 9081 ـ الجزء الثالث.

(4) ((الكوفي)) أبو محمد أحمد بن أعثم ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ص 120 ـ 121.

(*) قارن هذا بسياسة الأرض المحروقة التي طبقها الاستعمار في الجزائر خلال حرب التحرير الوطني.

(5) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ـ الجزء الثالث ـ ص 184.

(6) ((العلواني)) طه جابر فياض ـ إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ـ مجلة الإنسان ـ

أن الله يسبح له من في السماوات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون}(1).

إن المسلم وهو يحدد موقفه من مختلف عناصر الكون، يدرك أنه صاحب رسالة في الحياة، وأنه لم يخلق عبثا، وهو مستخلف عن الله تعالى في عمارة الأرض، وقد سخر الله له تلك الكائنات الأخرى لتكون عونا له في أدائه مهمة الاستخلاف. وفي علاقته بالطبيعة فإنه ينطلق أولا من منطلق عقدي، وليس جماليا فقط أو مصلحيا، وبالتالي فهو مثاب على كل ما يفعل بمقتضى عقد الاستخلاف. والصراع الذي يسيطر على علاقة الإنسان المعاصر اليوم بالطبيعة وبالكون لا علاقة له بالتشريع الإسلامي الدولي.

إن التفاعل والجدل بين قراءة الكون وقراءة الوحي بما يعنيه ذلك من تحقيق الانسجام في الكون بين الإنسان وسائر المخلوقات من حيوان وطير وجماد ونبات حيث تسير جميعا طبقا لسنن واحدة، تحكمها وتسعى لغاية واحدة هي عبادة الله والتسبيح له سبحانه وتعالى، وذلك يعني الربط بين الإنسان والطبيعة ربطا ينطلق من إرجاع كليهما إلى فلسفة واحدة تندمج وتتفاعل مع قراءة الوحي، وكذلك يسعى لكشف القوانين العامة التي تحكم كلا منهما وتسهم في فهمها الفهم المستقيم المؤدي إلى حسن تعامل وتحقيق نفع لا يقوم على تدمير بيئة أو إهدار لطاقاتها، أو علاقة صراع معها تسعى للتحكم فيها والهيمنة عليها، لكنها إلى التفاعل معها من منطلق التسخير والأمانة والاستخلاف(2).

سجلت في هذا المبحث أن الصفة الدينية في التشريع الإسلامي الدولي قد أحكمت العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية كعناصر للكون في مقابل الوجود الإلهي، فما مدى انعكاس ذلك على مفهوم حماية البيئة في الإسلام؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه في المبحث الثالث.

العدد 12 ـ السنة الثالثة ـ جمادى الأولى 1415 ـ أكتوبر 1994 ـ ص 46.

(1) سورة النور الآية ـ 41.

(2) انظر على الخصوص ـ كامل عبد العزيز عبد القادر ـ المرجع السابق ـ ص 27 وما بعدها. و،((العلواني)) طه جابر إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ـ المرجع السابق ـ ص 46



المبحث الثاني : العقيدة صمام أمان حماية البيئة الطبيعية.

من خصائص الصفة الدينية في التشريع الإسلامي الدولي الربط بين العقيدة الصحيحة والرحمة بمعناها الشامل للإنسان والحيوان والنبات، حتى تكون الرحمة في قلب المسلم وسلوكه شاهد الصدق على إيمانه.

ولتوضيح دور العقيدة ـ باعتبارها أساس الصفة الدينية ـ في المحافظة على البيئة الطبيعية وحمايتها، قسمت هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول وخصصته للتوجيهات الدينية المتعلقة بحماية البيئة.
المطلب الثاني وتناولت فيه المحافظة على البيئة والاعتناء بها.
المطلب الثالث وعالجت فيه تحريم العدوان على البيئة.

المطلب الأول: التوجيهات الإيمانية المتعلقة بحماية البيئة.

عبر القرآن العظيم عن إحياء الأرض بعد موتها بأنها أثر من آثار رحمة الله بخلقه قال تعالى: {فانظر إلى أثر رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها}(1) ليكون شكر الله تعالى على رحمته بحفظها برحمة عباده، وتسخيرها فيما يسد حاجتهم ويمسح أحزانهم. كما بين القرآن العظيم أن فساد البيئة وإهلاك الحرث والنسل من عمل الجبارين الذين لم يخالط قلوبهم صدق الإيمان وخشية الله، وآثارها في الضراعة إلى الله واستنزال رحمته بأعمال الخير والبر والرحمة. ولذا جاء الأمر بالدعاء والتضرع إلى الله معطوفا على النهي عن الإفساد في الأرض بعد إصلاحها (2) في قوله تعالى: {ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين، ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، وادعوه خوفا وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين}(3).

وكذلك نجد النهي عن الفساد في الأرض معطوفا عليه الأمر بدعاء الله خوفا وطمعا لتخلص الآية بقوله: {إن رحمة الله قريب من المحسنين}، موجهة إلى أن الإيمان الصادق المتمثل بصدق الإخلاص والدعاء إلى الله

---

(1) سورة الروم ـ الآية 50.

(2) ((أبو حيان)) محمد بن يوسف التوحيدي ـ البحر المحيط ـ دراسة وتحقيق عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1993 ـ الجزء الثالث ـ ص 316، و، ((ابن عاشور)) محمد الطاهر ـ التحرير والتنوير ـ الجزء التاسع ـ المرجع السابق ـ ص 173 - 177.

(3) سورة الأعراف ـ الآية 55 - 56.

هو الذي يثمر ثمراته المباركة، وأن الإحسان بحماية البيئة وحسن إصلاحها ورعايتها يستحق المتصفون به رحمة الله تعالى الشاملة لإصلاح أحوالهم في الدنيا والآخرة.

وفي تفسير قوله تعالى: {ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها} الآية ألفاظ عامة تتضمن كل إفساد قلّ أم كثر، والقصد بالنهي هو على العموم، وتخصيص شيء في هذا تحكم، إلا أنْ يقال على وجه المثال: معناه لا تغوروا الماء المعين، أي لا تدفنوها ولا تطمروها، ولا تقطع الشجر المثمر ضرار (1)، ويوضح ذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قطع سدرة صوب الله رأسه في النار»(2).

وإذا كان هذا جزاء من قطع سدرة، فكيف بمن يلقي النابل الذرية والكيماوية... على الشعوب الآمنة في أوطانها، ويرمي بمخلفات المصانع الكيماوية في البحار والمحيطات؟؟

إن حماية البيئة أمانة ومسؤولية يتطلبها الإيمان وتقتضيها عقيدة الاستخلاف في الأرض. وإذا كان من ثمرات الإيمان الصادق وآثاره الإخبات لله وإخلاص العبادة إليه، فإن من ثمراته أيضا القيام بالتكاليف الشرعية كما أمر الله تعالى، ورعاية البيئة والمحافظة عليها كما خلقها الله رحمة بالمخلوقات. وقد نبّه الله تعالى إلى هذا بقوله: {إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان...}(3). وهكذا تقتضي أمانة التكليف الشرعية والاستخلاف في الأرض حسن الإعمال وحسن الانتفاع بها كما أمر الله.

كما ائتمن الأرض والسماء والجبال على القيام بالوظيفة التي خلقها الله من أجلها ليكون التوافق بين التشريع الإلهي المنزل، وسنن الله الكونية التي أنشأ عليها السموات والأرض والجبال فتسعد البشرية ولا تشقى(4).

---

(1) ((ابن عاشور)) محمد الطاهر - التحرير والتنوير - الجزء التاسع - المرجع السابق - ص 173 - 177.

(2) الحديث رواه أبو داود - في كتاب الأدب - باب قطع السدر - رقم الحديث 5078، قال أبو داود: يعني من قطع سدرة في فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهائم، عبثا وظلما بغير حق يكون له فيها، صوّب الله رأسه في النار)).

(3) سورة الأحزاب - الآية 72.

(4) ((الكيلاني)) إبراهيم زيد - المرجع السابق - ص 198 - 199.

وقد حذر الله الأناسي أن يكون حكمهم إفسادا في الأرض مهلكا للحرث والنسل {وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد}(1).

إن الموقف المتميز للعقيدة الإسلامية من الطبيعة وعناصرها كانت له انعكاسات مثيرة للانتباه في علاقة المسلم الحميمية بالحيوان والنبات. فللحيوان(2) والطير حقوق في التشريع الإسلامي، يحاسب الله الناس على التفريط فيها أو انتهاك حرمتها بقدر ما يثابون على رعايتها والإحسان فيها.

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من قتل عصفورا فما فوقها بغير حقها سأله الله Y عن قتله. قيل: يا رسول الله وما حقها؟ قال: يذبحها فيأكلها ولا يقطع رأسها ويرمي به»(3).

وعن سودة بن الربيع قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأمرني بذود قال: «إذا رجعت إلى بنيك فقل لهم فليحسنوا أعمالهم، ومرهم فليقلموا أظافرهم، ولا يخدشوا بها ضروع مواشيهم إذا حلبوا»(4).

ويلخص الإمام عز الدين بن عبد السلام جهود الفقهاء في حماية البيئة الطبيعية كبعد تطبيقي لأحكام العقيدة الإسلامية في هذين النصين اللذين أُورِدُهُمَا لكل من أراد أن يدرس ويقارن.

قال: ((حقوق البهائم والحيوان على الإنسان ، وذلك أن ينفق عليها نفقة مثلها ولو زمنت أو مرضت بحيث لا ينتفع بها، وأن لا يحملها ما لا تطيقه، ولا يجمع بينها وبين من يؤذيها من جنسها أو من غير جنسها بكسر أو نطح أو جرح، وأن يحسن ذبحها إذا ذبحها ولا يخرق جلدها ولا يكسر عظمها حتى تبرد وتزول حياتها، وأن لا يذبح أولادها بمرأى منها، وأن يفردها ويحسن

---

(1) سورة البقرة - الآية 205.

(2) انظر - ((العز بن عبد السلام)) أبو محمد عز الدين - قواعد الأحكام في مصالح الأنام - المرجع السابق - ص 141.

(3) ((الألباني)) ناصر الدين - صحيح الترغيب والترهيب للمنذري - المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق - 1988 - الجزء الأول - ص 457.

(4) ((الطبراني)) أبو القاسم سليمان - المعجم الكبير - تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي - وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - بغداد - 1985 - الجزء السابع - ص 97 - 98.

مباركها وأعطانها، وأن يجمع بين ذكورها وإناثها في إبان إتيانها حق الجنس والتناسل، وأن لا يحذف صيدها ولا يرميه بما يكسر عظمه أو يرديه بما لا يحلل لحمه»[1].

وقال في النص الثاني: «فصل في الإحسان إلى الدواب المملوكة، وذلك بالقيام بعلفها أو رعيها بقدر ما تحتاج إليه، وبالرفق في تحميلها ومسيرها، فلا يكلفها من ذلك ما لا تقدر عليه، وبأن لا يحلب من ألبانها إلا ما فضل عن أولادها، وأن يهنأ جربها ويداوي مرضاها، وإن رأى من حَمَّل الدابة أكثرَ مما تطيقه فليأمره بالتخفيف عنها، فإن أبى فليطرحه بيده، فمن رأى منكم منكرا فليغيره بيده»[2].

وهناك إجماع بين علماء المسلمين على أن من كان له حيوان فحرام عليه أن يجيعه وحرام عليه أن يكلفه فوق طاقته، وحرام عليه أن يقتله عبثا، ومن أعسر بالإنفاق على الحيوان أجبر على بيعه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «قرصت نملة نبيا من الأنبياء فأمر بقرية النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه: إن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح الله»[3].

وهذه التوجيهات إن دلت على شيء فإنما تدل على شيئين:

- أن العدل هو جوهر التشريع الإسلامي الدولي وقيمته العليا ليس فقط مع بني الإنسان، بل ومع كل ذي روح من غير البشر.
- الطابع الحضاري والعالمي والإنساني لهذا التشريع، فأحكامه مستمدة من الأصول الاعتقادية ولا سبيل لتجاوزها، وهي تدور حول هذين المعنيين:
  - لا تمثيل عند القدرة.
  - لا إسراف عند الظهور.

واستكمالا لإبراز دور العقيدة الإسلامية في المحافظة على البيئة وحمايتها، سأحاول إبراز الكيفية التي تمت بها حماية البيئة، وكيف تمّ الاعتناء بها؟ وذلك في المطلب التالي:

---

(1) عز الدين بن عبد السلام ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 141.

(2) المرجع نفسه ـ ص 141 ـ 142.

(3) ابن حجر العسقلاني ـ الجزء الثاني عشر ـ المرجع السابق ـ ص 122.

المطلب الثاني: المحافظة على البيئة الطبيعية والاعتناء بها.

أشار الإمام الشاطبي في الاعتناء بالبيئة بقوله: ((...المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين، من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها...والمصالح تعني ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، وما تقتضيه أوصافه على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق))(1).

والبيئة بما هي موطن الحياة الإنسانية، تتمثل في المقاصد الضرورية التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الناس على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة.

ولا يمكن في هذه الحالة تصحيح الأوضاع إلا بإعادة الأمور إلى نصابها ((والجمع بين قراءة الوحي وقراءة الطبيعة، فكل من القراءتين ركن معرفي ومصدر إنشائي لا يمكن تجاوزه أو التساهل في قراءته. ويستحيل قيام عمران رشيد وحضارة سديدة بدون جمعهما وضمهما معا إلى درجة الدمج التام، لأن من تجاوز القراءة الأولى "الوحي" واستغرق في القراءة الثانية "الكون" فقد الصلة بخالق الكون، وفقد الإحساس بالخلافة فيه، والشعور بأنه مؤتمن عليه ومحاسب على ما يصنعه فيه، فمثاب على العمران، ومسؤول ومعاقب على التخريب والإفساد فيه. وسيطرت عليه مشاعر التفرد والغرور والاستبداد المؤدي إلى الطغيان وتجاهل الغيب، وانطلق في بناء فلسفة وضعية عوراء قاصرة لا تمكنه من المعرفة الحقيقة بل تجعله في أحسن الأحوال من أولئك الذين))(2) {يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون}(3).

ودائما وفي إطار هذه القراءة المنفردة في الكون، سيتخذ الكون شكل القوى المتصارعة المتنابذة، وكثيرا ما يتخذ الإنسان نفسه إلها بدافع من المشاعر التي تولدها هذه الانحرافات في التصرف والاعتقاد، فيتوهم أنه مسيطر على كل شيء بعلمه المحدود ومعرفته القاصرة، فيمجد ذاته الفانية ويتخذ إلهه هواه، ويستمد قيمه من الطبيعة ذاتها.

---

(1) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 8.

(2) ((العلواني)) طه جابر فياض ـ إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ـ المرجع السابق ـ ص 36.

(3) سورة الروم ـ الآية 7.

وحتى الأديان تتحول عنده إلى شيء يوظف عندما تدعو الحاجة لسد ثغرة أو تلبية رغبة أو أداء خدمة، وهنا يحق عليه قول الله تعالى: {كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى}(1)، فيقع في الاستبداد والطغيان، وتحدث كوارث البيئة، ويظهر التلوث والفساد في البر والبحر والجو، بما كسبت أيدي الناس ويختل التوازن، وتظهر أمراض الانحرافات والشذوذ في المعمورة، فقارات يعمها الجوع والخراب، وأخرى تعمها الأمراض بكل أشكالها وتشدد المعيشة الضنكى (2): {ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ...}(3).

هذا، ومفهوم حماية البيئة في التشريع الإسلامي الدولي واسع جدا، يشمل الإيجاد للموارد إن لم يكن قائما، وتثبيت قواعده أو استثماره بأنجع السبل ليؤتي منافعه على أكمل وجه إذا كان موجودا كما يشمل التنمية، فضلا عن شمولها للحفظ الذي يعني الإمداد بما يضمن استمرار القيام ودوام العطاء، ويدرأ أسباب النقص في الإنتاج أو الانقطاع، نتيجة لفساد المورد العارض الذي قد يأتي على أصل وجودها لما ينشأ عن ذلك من اختلال التوازن (4).

هذا، وأبعاد الحماية للموارد الطبيعية البيئية مقررة لتعلقها بمقاصد التشريع الدولي الأساسية ولا سيما البيئة، لأنها تشمل جميع مصادر المنافع والنعم التي تقوم بها الحياة الإنسانية. ومن ثم فمفهوم الحماية لهذه الموارد لا يقتصر على معنى الحفظ، الذي يعني درء أسباب الفساد أو التلويث أو الاختلال، بل يشمل معنى الإقامة والتثبيت لقواعد كل مورد حي، ولا سيما الذي يعين المورد الأصلي على أداء عطاءه ومنافعه مما يحتاجه العالم(*).

كما يشمل عنصر التنمية والتطوير خشية ألا يفي بحاجات الأمم المتجددة والمتنوعة والمتكاثرة بازدياد عدد السكان المطرد، لأن هذه التنمية من ضروري الحفظ في التشريع الإسلامي الدولي.

وبديهي أن خشية فنائه، أو انقراض نوعه بالنسبة إلى أي مورد من موارد الطبيعة على النحو الذي يرى في انقراض نوع من أنواع الحيوان البحرية

---

(1) سورة العلق ـ الآية 6.

(2) ((العلواني)) طه جابر فياض ـ إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ـ المرجع السابق ـ ص 37.

(3) سورة طه ـ الآية 124.

(4) ((الكيلاني)) إبراهيم زيد ـ المرجع السابق ـ ص 194.

(*)وهذا ما سجلته اتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار العام 1982 ـ انظر المواد 64 ـ 65 ـ 118 ـ 119.

أو البرية أو النباتات يستوجب التنمية من باب أولى عملا بدلالة نص الإمام الشاطبي(1).

إن التنمية الكافية واجبة شرعا للوفاء باحتياجات الإنسانية، وذلك متوقف بالضرورة على الوسائل العلمية الملائمة والضرورية، فكانت هذه الوسائل مطلوبا إيجادها واتخاذها بطلب المقصد لأنها شروط مكملة للتنمية، والمكمِّل يأخذ حكم المكمَّل شرعا من باب ((ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب))(2)، ولأن المكمِّل يحفظ الحكمة من مشروعية المكمّل.

ومكمله من دفع العواري وقايته وحفظه من السرف والاستنزاف، دون الوفاء بحاجة جدية، واتقاء أسباب الفساد المتوقع، ومعالجة الضرر والتلويث، والحق إذا وقع فعلا مما يخرجه من أصل وضعه الفطري الذي فطره الله تعالى عليه نقيا مبرءا متوازنا.

هذا، ويشمل المكمِّلُ سدَّ الذريعة لكل ما يخل بأمر الإقامة أو الإنشاء، والتنمية والتطوير إلى الأفضل، كما يشمل الحفظ والصيانة من عوارض الفساد تحقيقا للمقصد الضروري الذي هو المتبع الأثر لكافة المنافع ووجوه المصالح المتوقاة منه، ضمانا لازدياده ولاستمراره وبقائه بما يدرأ عنه الاختلال الواقع أو المتوقع من جانب العدم(3).

أما العارض الواقع من الفساد والتلويث والإحراق فواجب معالجته لتؤدي الموارد وظائفها ولا تخرج عن نظامها الكوني الذي أعده الله لهل بل تسير متوازنة في فلكه. أما إذا كانت أسباب الفساد متوقعا حدوثها، فيجب التوقي منها بسد ذرائع وقوعها وبكل الوسائل الممكنة، وهذا هو الدور الوقائي للحماية أصلا عاما مستقرا في التشريع الإسلامي الدولي، فضلا عن الدور العلاجي.

ولا جرم أن الدور الوقائي أبلغ في الحماية وأدعى إلى دوامه واستمراره، فكان المكمل الضروري شرطا يتوقف عليه استمراره وبقاؤه، فضلا عن تنميته وحفظه بسد ذرائع الفساد قبل الوقوع، وبمعالجته بعد الوقوع، وكلاهما واجب شرعا في الضروريات بوجه خاص لتوقف الحياة الإنسانية السليمة الكاملة عليها، وهذه واجبة إقامتها بمقتضى أمانة

---

(1) انظر - ((الكيلاني)) إبراهيم زيد - المرجع السابق - ص 342.

(2) ((البورنو)) محمد صدقي بن أحمد - المرجع السابق - ص 342.

(3) انظر - ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي - الموافقات - الجزء الرابع - المرجع السابق - ص 28.

التكليف، فكذلك ما تتوقف عليه، وهذا ما نصت عليه القاعدة الفقهية(1): ((لا ضرر ولا ضرار))(*)، بما أوتي من الصحة في المفهوم والمرونة في التطبيق والتفريع، إذ قد تفرع عنه قواعد لمعالجة الضرر والفساد بعد الوقوع، والوقاية منها قبل الوقوع(2).

أما قاعدة المعالجة، فمن مثل قاعدة : ((الضرر يزال))(3)، وأما قاعدة الوقاية فمن مثل قاعدة: ((يدفع الضرر بقدر الإمكان))(4). ومن هنا قال علماء الأصول: ((الدفع أسهل من الرفع))(5).

إن التشريع الإسلامي الدولي قد فرض لكل من الحالتين "الوقوع أو التوقع" حكما ينهض بمجابهة كل منهما بما يلائمه خشية انعدام الضروري، أو اختلال توازنه أو انتقاص عطائه، بحيث يستحيل عليه أداء منافعه وعطاءاته، أو يعجز عن ذلك أو يتناقض دوره في التوازن والعطاء، أو يتقي أسباب الفساد والتلويث قبل الوقوع.
ولا يوجد دور لحماية الموارد الطبيعية أبلغ أثر وأكبر حيطة وأشد حزما مما هو مقرر في التشريع الإسلامي تأمينا لإقامتها وتنميتها، وبما يكفل دوامها واستمرارها عبر الأجيال القادمة للوفاء بكافة حاجات الإنسانية المتنوعة. وكيف لا! وقد جعل التشريع الإسلامي من موضوع حماية البيئة شعبة من شعب الإيمان في قوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»(6).
وبالتأمل في تحديد رمز المعاملة الحسنة بإماطة الأذى عن الطريق، يتبين أنه تنبيه إلى أن نظافة البيئة وطهارتها واجب إيماني وعقدي لأنه محافظ على البيئة التي هي محل خلافة الإنسان. ثم إن إماطة الأذى عن الطريق ليس فيه رفع الأذى عن إنسان بعينه وإنما هو رفعه عن جميع

---

(1) ((البورنو)) محمد صدقي بن أحمد ـ المرجع السابق ـ ص 22 ـ 23 ـ 192 ـ 301.
(*) أما في مفهوم الحضارة الحالية فالضرر والضرار يقبلان طالما أن تأثيرهما لا ينال من رفاهية الإنسان ومتعه. وما يمارسه من أعمال عدوانية ضد عناصر الطبيعة في البر والبحر والجو خير شاهد.
(2) انظر ـ ((الكيلاني)) إبراهيم زيد ـ المرجع السابق ـ ص 196.
(3) ((البورنو)) محمد صدقي بن أحمد ـ المرجع السابق ـ ص 22 ـ 38 ـ 192 ـ 201.
(4) المرجع نفسه ـ ص 198.
(5 ((الزرقا)) مصطفى أحمد ـ المدخل الفقهي العام ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 1016.
(6) الحديث متفق عليه ـ أخرجه البخاري في كتاب الإيمان ـ رقم الحديث 9، ومسلم في كتاب الإيمان ـ رقم الحديث 35 والفظ لمسلم.

الناس بلا استثناء، فكأن هذا العمل ليس الغرض منه إرضاء أحد بعينه أو التودد لأحد بعينه، لأن الإفساد في البيئة مهلك أيضا للجميع بلا استثناء، فكأن الذي يميط الأذى عن الطريق يتسبب في إسعاد الجميع فضلا أنه أخلص في عمله وبلا رياء بينما . في مفهوم الحضارة المعاصرة فإن دفن النفايات السامة والقاتلة في دول العالم الثالث أمر مقبول ومعقول!! (*).

والجميع يشاهد ما تفعله الدول اليوم من تلويث للبيئة في البر والبحر نتيجة سباق التسلح بالمواد المشعة والكيماوية السامة، وما صاحب ذلك من تأثير على نقصان طبقة الأوزون، واختلال في بنيان البيئة ونظامها، بات يهدّد حياة الإنسان، وما أصاب البحار والمحيطات وأسماكها وحيتانها وأصدافها، والغابات وأشجارها وحيواناتها من هلاك ودمار.

إن حماية البيئة في التشريع الإسلامي الدولي هي في جوهرها حماية للنعم التي تنبثق منها لأنها المقصود من حماية مواردها ومن أصل خلقها، إذ لا يعقل وجوب حماية الفرع دون أصله الذي ينبع منه لاستحالة ذلك شرعا وواقعا.

وقد جعل الله Y تواتر إغداق النعم، بل وازديادها بحسن التعامل معها واستخدامها على الوجه الذي شرعت من أجله، لأن هذا التعامل مع النعم وإن كان مشروعا، إلا أنه ينبغي أن يتم على الوجه الذي رسم له شرعا، لتحقيق الغاية التي استهدفها الشارع من خلقها، فاستخدام النعم ليس مطلقا حسب مشيئته ورغبته وهواه (1).

(*) بعد أن كانت مسألة دفن النفايات النووية في بلدان العالم الثالث مجرد إشاعات تتداولها الصحافة الوطنية والدولية، فقد تم مؤخرا وبصفة رسمية منح مساحات واسعة من أراضي موريتانيا إلى إسرائيل لتدفن فيها نفاياتها النووية مقابل مبلغ مالي زهيد جدا، وعن انعكاسات المواد المشعة على البيئة تقول بعض المصادر أنها كبيرة جدا، وأن عملية التخلص منها مكلف جدا. فتطهير مساحة 1400 كيلومتر مربع يجب تخصيص حوالي 375 مليار دولار وأكثر من 500 سنة عمل. جريدة اليوم ـ إخبارية وطنية ـ العدد 71 - بتاريخ 24 - 04 - 1999. ومما تجدر الإشارة إليه كذلك أن الشركة الإيطالية جيللي المتخصصة بجمع النفايات الصناعية السامة وترحيلها إلى دول العالم الثالث، حيث تسعى هذه الشركة وأمثالها إلى دفن الأطنان من هذه النفايات في رحاب العالم الثالث الذي لا يأتي منه أي احتجاج وبوسع سلطان حقوق الإنسان وحماية البيئة أن يتهاوى في هذا العالم الفقير المهيض إلى أعماق الهلاك. نقلا عن:مجلة الدولية ـ العدد 222 بتاريخ 14 سبتمبر 1994.

(1) ((الكيلاني)) إبراهيم زيد ـ المرجع السابق ـ ص 200 ـ 201.

وعليه ما هو التكييف الشرعي لتدمير هذه النعم، أو تلويث مواردها، أو إفسادها، أو تعطيلها والإخلال بتوازنها ليصدها عن أداء وظائفها التي خلقت من أجلها؟

ذلك ما أحاول توضيحه في المطلب التالي:

المطلب الثالث: تحريم العدوان على البيئة الطبيعية.

لا ريب أن تدمير النعم الطبيعية أو إفسادها أو تعطيلها عن أداء وظائفها أشد منعا وتحريما لأنه ليس مجرد إفساد، أو تلويث متعمد، إنه عدوان على البيئة محرم، والأصل أن استخدام البيئة مشروع ومباح، ولكن طرأ عليه التحريم والمنع عند الانحراف عن غايته إبان الاستعمال، وفرق بين عدوانية الإنسان الأصلية على البيئة ومواردها مباشرة بالإفساد والتلويث والتعطيل، وبالعمل على حرمان الناس مما قدر لهم الانتفاع به، وهذا هو العدوان الأصلي المباشر، ولذا كانت أشد تحريما وأعظم إثما لمضادته لأحكام التشريع الإسلامي الدولي مما لا وجه فيه للإباحة، لا في أصله ولا فيما اتجه إليه من وجهة لقوله تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}[1]، «وبين الانحراف في التعامل مع هذه النعم ومواردها على وجه لا يحقق الغاية المرسومة شرعا من أصل خلقها مما هو في أصله مباح. ومنشأ التحريم الطارئ إنما هو انحراف في التعامل عن غايتها، والحكمة التشريعية من إباحتها لعارض»[2]. فالأول تحريم أصلي، والثاني تحريم طارئ، وكلاهما يدل قطعا على شدة العناية الإلهية بحماية البيئة ومواردها، لأن العناية بالفرع منصبة عقلا وشرعا على الأصل الذي هو المنشأ تحقيقا لمعنى الشكر في المفهوم القرآني إلزاما وتكليفا، علما وعملا بما هو سبب لازدياد النعم بالنص القرآني الواضح: {وإذ تأذّن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم}[3].

أما الجانب النظري عن معنى الشكر قرآنا، فذلك واجب فيما رسم الشارع لشتى النعم من غايات ومقاصد، وفيما شرع لهذه الغايات من أحكام يؤدي تنفيذها من قبل المكلف إلى تحقيقها إذا فهمها.

---

(1) سورة المائدة ـ الآية 2.

(2) «الشاطبي» أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ص 218.

(3) سورة إبراهيم ـ الآية 7.

وأما الجانب العملي للشكر فذلك مشار إليه بالنص الصريح: {اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور}(1). ولا يتم ذلك إلا باستعمال النعم على الوجه الذي يحقق الغاية منها فعلا، حتى لا يكون الشكر مجرد تلفظ باللسان لا صلة له بالواقع الحيوي الذي يعيشه الناس، أو يحقق غاية غير مشروعة.

فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن ما بُثَّ في الكون من النعم والمنافع على أصل ما بث، إلا أن المكلف لما وضع له فيها اختيار به يناط التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب، لا من جهة ما وضعت له في البداية فإنها من الوضع الأول خالصة. فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو جريها على ما وضعت له أولا، وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران، ومن ثمَّ انجرّت المفاسد وأحاطت بالمكلف. وفي هذه إشارة بالغة إلى أن مآل إفساد موارد الطبيعة راجع إلى المكلف جراء تسببه في ذلك الإفساد وانحرافه في التصرف (2).

فالمكلف إذا أخذ المباح كما سطر لم يكن فيه من وجه الذم شيء، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما سطر له صار مذموما في الوجه الذي اتبع فيه هواه، وغير مذموم في الوجه الآخر... ومثاله أنه إذا تناول مباحا على غير الجهة المشروعة، قد حصل له في ضمه جريان مصالحه على الجملة، وإن كانت مشوبة فبمتبوع هواه، والأصل هو النعمة لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغمورا تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم (3).

وبيان ذلك أن انهدام أصل المباح أو موارد النعم التي تنشأ عنها، انهداما كليا أو جزئيا بتدميرها أو تخريبها، كان ذلك محرما تحريما قاطعا لمكان القضاء على الأصل الفروع معا. إن القضاء على الأصل يستلزم إفناء الفرع بفناء أصله، فكان تحريما مزدوجا لتعلقه بالأمرين معا، ولازدواج علة التحريم، مما يدل على أن في مبالغة الشارع الحكيم في جعل حكم التحريم أمرا مزدوجا يتعلق بالأصل والفرع معا، لمكان هدمها أو إعدامها

---

(1) سورة سبأ الآية - 13.

(2) انظر - ((الكيلاني)) إبراهيم زيد - المرجع السابق - ص 204.

(3) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي - الموافقات - الجزء الثالث - المرجع السابق - ص 218 - 219.

إشارة صريحة إلى أن العناية الإلهية قد بلغت درجة عالية في حماية البيئة عامة باعتبارها نعمة كبرى، مما يؤدي حتما إلى عدوانية الإنسان عليها تدميرا وإفساد أو تلويثا جريمة كبرى عملا بقاعدة المماثلة في الجزاء شرعا وعقلا وعدلا(1).

وقد صرح القرآن العظيم باعتبار الموارد الطبيعية بوجه خاص من تفاصيل النعم فضلا عما يخرج منها أو يتفرع عنها، وذلك كالأرض، والجبال وماء السماء، والشجر وحتى السماء وطبقات الجو وغيرها من الموارد. وهذا ما أشارت إليه آيات عديدة كقوله تعالى في معرض الامتنان بنعمه على الإنسانية جمعاء: {ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا، وجعلنا سراجا وهاجا، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجناتٍ ألفافا}(2).

وفي هذا الصدد يؤكد الإمام الشاطبي على أن مفهوم النعم في التشريع الإسلامي شامل لموارد البيئة الطبيعية، من الأرض والجبال والسماء والماء والأنهار، وحتى الليل والنهار، والشمس بما فيها، وكذلك القمر وما له من أثر على انعكاس النور وغيره وشامل أيضا لما يخرج من نبات وأشجار، وما هو مستودع فيها من المعادن الجامدة والسائلة والغازية مما استوعبناه وما لم نستوعبه فيبقى سرا مغيبا وإن كان يقوم بدوره في الحياة الإنسانية من حيث لا ندري.

ثم إن هذه الموارد متوازنة، أي كل يقوم بوظيفته التي خلق من أجلها في خدمة الإنسان ومصالحه على الوجه الأكمل. ولن تنقلب هذه النعم في أصل وجودها نقما على الإنسان إلا بسوء تعامله معها واستخدامها في غير الغرض الذي خلقت من أجله فيختل التوازن حينئذ، وتصبح نقما كرد فعل لسوء تصرف الإنسان فيها وفي استخدامها(3).

ولا أظن أن هناك نصوصا أبين من هذه في أن إفساد موارد النعم التي في مكنة الإنسان، والعبث بها أو تلويثها يعود على الإنسان نفسه وبالا ونقمة.

---

(1) انظر - ((الكيلاني)) إبراهيم زيد - المرجع السابق - ص 205 - 206.

(2) سورة النبأ - الآيات 6 - 16.

(3) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي - الموافقات - الجزء الثالث - المرجع السابق - ص 218 - 219.

والتلويث إرهاق للبيئة تعجز عن استيعابه، فترد على ذلك وبالا، وهو في المفهوم الإسلامي كفران للنعم(1). ونقيضه هو الشكر الذي يعني أن استخدام النعم ينبغي أن يكون مُغَيًّا لا مطلقا، وعلى الوجه الذي يحقق المقصود الشرعي من أجل خلق هذه النعم، بما يعود على الإنسان بالفائدة والمصلحة الجدية المعقولة، وعلى الحياة الإنسانية بالسلامة ورغد العيش، ويعين على بناء مقوماتها الأساسية على الدوام والاستمرار للأجيال القادمة، فإفساد البيئة ومواردها كفر بنعم الله وكفر النعمة إفساد وتلويث عن جهالة وظلم: {إنه كان ظلموا جهولا}(2) لأن استخدام النعم في غير ما شرعت له مناقضة للشارع فيما شرع ورسم ومناقضة الشارع باطلة، فما يؤدي إليها باطل بالضرورة(3).

إذا كان الصفة الدينية باعتبارها أداة للتوجيه قد أحكمت العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية ومكوناتها على أساس الرحمة والاستفادة الطيبة، ولهذا أنزل التشريع الإلهي ليضبط حركة الإنسان وسعيه، ولا يناقض شرع الله المنزل مع النظام الكوني ليتم الاتساق بينهما إذِ الكل من عند الله تعالى، فهل الأمر كذلك بالنسبة للقيم والمثل والفضائل ؟

ذلك ما أسعى إلى توضيحه في الفصل التالي:



---

(1) انظر ـ ((غنيمي)) زين العابدين عبد المقصود ـ المرجع السابق ـ ص 28.

(2) سورة الأحزاب ـ الآية 72.

(3) انظر معنى قريبا: ((الغزالي)) أبو حامد ـ إحياء علوم الدين ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الجزء الربع ـ ص 78.

الفصل الثالث
القيم والفضائل في التشريع الإسلامي الدولي.

إنّ للصفة الدينية أثرا فعالا في توجيهه للتشريع الدولي نحو أصول الفضائل والقيم النبيلة في المجتمع البشري، والعودة بالإنسان إلى الاحتكام إلى نقاء فطرته وحيوية ضميره وطهارة وجدانه.أما الحروب العدوانية، والكذب، والرياء، والخيانة... الخ فمعوقات كأداء تعرقل التقدم والمدنية.

ولتوضيح ذلك اخترت النماذج التالية:

- السلم والحرب.
- إبرام المعاهدات.
- التعاون والتواصل الحضاري.

وأفردت كل نموذج بمبحث خاص.

المبحث الأول: السلم والحرب في التشريع الإسلامي الدولي.

يظن بعض الكتاب(*) لما صحب الدعوة الإسلامية في العصر الأول من الفتوحات والحروب، أنها دعوة قامت على السيف وتقوم به. ويظنون كذلك أنّ الإسلام بصفته دينا وبصفته دولة في حالة نزاع دائم مع من يخالفونه في دياره وخارج دياره(1).

وهذا الموقف من التشريع الإسلامي الدولي ومبادئه يعد افتئاتا عليه، إذا لم يكن هدف هذا التشريع في يوم من الأيام هو أسلمة العالم - أي عن طريق القوة - وليس في قيمه ومبادئه الإنسانية الخالدة ما يسمح لمعتنقيه ادعاء تفوق الشعوب المسلمة على غيرها من الشعوب الأخرى.

كما أنه يقوم على أصل عقائدي ثابت، يعد من أعظم ضمانات الاستقامة، بحيث يمنع عنه الشطط والزلل.

ولتوضيح كل ذلك، قسمت هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:
الأول وخصصته للسلم كأصل للعلاقات الدولية.
الثاني وتناولت فيه حاجة الدعوة الإسلامية إلى القوة.

(*) أذكر منهم: Wolfong Freidman, Ernest Nys

(1) انظر - ولفغانغ فريدمان - المرجع السابق - ص 195.

أما **الثالث** فخصصته للحرب كضرورة طارئة.

المطلب الأول: السلم أصل العلاقات الدولية.

الأصل في العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي هو السلم ـ على الأصح ـ بل البر والإقساط والتعاون، والرحمة بالنسبة للأمم الأخرى(1). ونجد في آية صريحة من القرآن العظيم تأصيلا لهذه الغاية النبيلة، يرفعها لتكون سبب إيجاد النوع الإنساني:{يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم...}(2).

وإذا كانت هذه الآية تضع الأساس النظري لعلاقات البشر فيما بينهم على أساس السلام، فإنّ الله تعالى يضع التشريع لذلك بقوله: {يا آيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كآفة...}(3).

ففي زمن الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈 〉∑ ⌈©〈©(4) وقبل الهجرة إلى المدينة نشأ قبول ضمني لمسيحية الأحباش وتفضيل مسيحية هذا الشعب على وثنية العرب بل على كفر قريش. ولهذه الواقعة تأثير حاسم على الوعي الإسلامي المقبل باعتبارها نموذجا لا لتنظيم العلاقات مع الشعوب الأخرى، بل كمعيار لما يجب أن تكون عليه النظرة النسبية للمسلم اتجاه غير المسلمين.

ولا يتغير هذا الأصل إلا لعارض العدوان أو المحاربة، أو بتبييت النية على ذلك من قبل الغير، فينشأ عن هذا الظرف الطارئ دليل تكليفي جديد يعارض حكم الأصل ويقضي بوجوب دفع العدوان بالقوة الرادعة لأنه ظلم، والظلم والبغي على الشعوب مناط علة فرضية الجهاد شرعا بالأموال والأنفس، ويبقى الجهاد مستمرا ما دام سببه قائما (5).

---

(1) انظر ـ ((ابن فرحون)) برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم ـ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ـ دار الكتب العلمية ـ لبنان بدون تاريخ ـ ص 72 وما بعدها.

(2) سورة الحجرات ـ الآية 13.

(3) سورة البقرة ـ الآية 208.

(4) انظر ـ ((أبو زهرة)) محمد ـ نظرية الحرب في الإسلام ـالمرجع السابق ص 12 وما بعدها.

(5) ((الدريني)) محمد فتحي ـ قواعد السياسة الخارجية ـ مجلة القدس ـ كانون الثاني 1982 ـ ص 92.

هذا، ومن مقتضى كون الأصل في العلاقات الدولية ـ في التشريع الإسلامي ـ هو السلم أن التضامن الدولي واجب وهو ما أشار إليه القرآن العظيم بالتعارف (1) خطابا موجها إلى الناس كافة لا إلى المسلمين فحسب، بقطع النظر عن اختلاف الأصل أو الدين وأيضا لعموم قوله تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}(2). «والبر كلمة جامعة يندرج في مفهومها الكلي كآفة ضروب التعاون في سبيل الخير الإنساني العام»(3).

وعندئذ تكون علاقة الدولة الإسلامية بغيرها هي علاقة سلم وتعايش وتبادل للمصالح الدنيوية، ولا يمنع من ذلك شيء، فيحل للمسلمين أن يشتروا ويبيعوا من غيرهم. وقد جرى الحال على ذلك منذ عهد النبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌠∑ ⌠©〈© إلى اليوم، فلم يحرم على المسلمين أن يتعاونوا ويتبادلوا المصالح مع مخالفيهم في العقيدة، إلا ما حرم لسبب يستوجبه، مثل بعض المعاملات الخاصة مع المشركين. «ولا يلزمنا غير الحذر وهي سنة من سنن الحياة تملي نفسها على الإنسان إزاء من يخالفه في منهج حياته كلها، فقد حذرنا الله تعالى من الركون إلى أعداء الإسلام واتخاذهم أولياء وحرم علينا أن نستعين بهم على المسلمين»(4) بقوله تعالى: {لا يتخذ المؤمنون الكافر ين أولياء من دون المؤمنين}(5)، ويقول: {يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم...}(6).

وفيما عدا هذا الحذر والاحتياط فليس هناك ما يمنع من التعاون معهم والاستعانة بهم قدر الحاجة. فقد التمس الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌠∑ ⌠©〈© النصرة من بني ثقيف (7)، وأجاره المطعم بن عدي، وأسهم رسول الله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌠∑ ⌠©〈© لأناس من اليهود استعان بهم في الحرب، وكذلك لصفوان بن أمية في غزوة حنين، واستعان في هجرته بمشرك هو عبد الله

---

(1) سورة الحجرات ـ الآية 13.

(2) سورة المائدة ـ الآية 02.

(3) «الدريني» محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ص 210 ـ 211.

(4) «القرطبي» ـ أحكام القرآن ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 178.

(5) سورة آل عمران ـ الآية 28.

(6) سورة آل عمران ـ الآية 118.

(7) انظر ـ «ابن هشام» ـ السيرة النبوية ـ الجزء الأول والثاني ـ المرجع السابق ـ ص 381.

بن أرقط. والعبرة في الاستعانة والتعاون مع غير المسلمين بتحقيق مصالح المسلمين وعدم التفريط فيها. وهنا يكون النظر إلى المصالح والمعايش وليس إلى العقائد التي ينبغي أن تصان عن مجالات التبادل أو حتى التعاون لأنّ الناس قد تفرط أو تتسامح في مصالحها، ولا يشينها ذلك مثل التسامح أو التفريط في العقائد والمذاهب(1).

ولكن ما مدى حاجة الدعوة الإسلامية إلى استعمال القوة؟ ذلك ما أوضحه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: حاجة الدعوة الإسلامية إلى القوة.

إنّ المرء يدخل الإسلام بإظهار الشهادتين والتصديق بهما بالقلب، فهو إيمان باللسان وتصديق بالقلب، ولا يتصور أن ينفك الاعتقاد القلبي عن نطق اللسان وإلا لم يكن إسلاما وكان نفاقا.

وإذا كان أساس الإسلام هو الاعتقاد القلبي، فإن من غير المعقول أن يكون الإكراه وسيلة إليه لتنافر الأمرين، ويضاف إلى ذلك أنّ العقيدة الإسلامية في بساطتها ووضوحها لا تحتاج إلى إكراه، بل ولا تحتاج حتى إلى مشقة أو جهد بالغ في إقامة الحجة.

أما الجانب الشرعي الذي يدحض كل حجة فهو ورود آيات عديدة تنفي ذلك نفيا قاطعا، يقول تعالى: {لا إكراه في الدين}(2) والآية محكمة ولم ينسخها شيء.

ولئن زعم بعض الرواة أنّ قوله تعالى: {يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم}(3) نسخ آية: {لا إكراه في الدين} ليردن دعواهم اتفاق جمهور العلماء على إحْكَامِ هذا النص القرآني العام(4).

فقد حكى الإمام ابن تيمية اتفاق العلماء على ((أنّ آية: {لا إكراه في الدين} ليست منسوخة ولا مخصوصة، وإنما النص عام، فلا نكره أحدا على

---

(1) انظر - ((محمد محمود)) جمال الدين - الإسلام وقضايا السلم والحرب - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - وزارة الأوقاف جمهورية مصر - بدون تاريخ - ص 211.

(2) سورة البقرة - الآية 256.

(3) سورة التوبة - الآية 73.

(4) انظر - ((ابن العربي)) أبو بكر - أحكام القرآن - الجزء الأول - المرجع السابق - ص 233.

الدين، والقتال لمن حاربنا فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أنّ رسول الله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌈∑ ⁄©〉© أكره أحدا على الإسلام لا ممتنعا ولا مقدورا عليه. ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قبل منه ظاهر الإسلام»[1].

ولقد ذكر بعض المفسرين[*] أن هذه الآية نزلت في قوم من الأنصار ولكن حكمها عام. فعن ابن عباس قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلا مسلما، فقال للنبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌈∑ ⁄©〉© : «ألا أكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟» فأنزل الله فيه ذلك. وقوله بعد ذلك: {قد تبين الرشد من الغي} كأنه علة لانتفاء الإكراه في الدين»[2]. ورسول الله ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌈∑ ⁄©〉© ظل في مكة يدعو إلى دين الله ثلاثة عشر عاما، وهو ـ رغم الأذى والاضطهاد ـ لا يرد العدوان حتى يتقرر الأصل في الإسلام. ولما استأنف الدعوة في المدينة بعد الإذن بالقتال لم يخف كرهه للحرب ورغبته في دوام السلام حين كان يقول لأصحابه: «أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية»[3]. «إن ذلك ليؤكد أنّ الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلام وإنما وقعت الحرب حماية للدعوة ودفعا للعدوان»[4].

ومن هنا قرر المحققون من فقهاء المالكية والحنابلة والأحناف، أنّ الباعث على القتال هو الاعتداء وليس الكفر[5]. وحتى في قوله عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله فإذا قالوها عصموا مني

---

(1) «ابن تيمية» تقي الدين أحمد ـ مجموع الفتاوى ـ الجزء 28 ـ المرجع السابق ـ ص 354 - 355.

(*)منهم الإمام الجصاص.

(2) قارن/ «الجصاص» أبو بكر ـ أحكام القرآن ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 452.

(3) أورده المتقي الهندي في كنز العمال ـ رقم الحديث 11066.

(4) «رضا» رشيد ـ تفسير المنار ـ الجزء العاشر ـ المرجع السابق ـ ص 306.

(5) قارن/ الإمام مالك بن أنس ـ المدونة الكبرى ـ دار صادر ـ بيروت ـ الجزء الثالث ـ ص 6. و«ابن رشد» القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ شركة ومطبعة البابي الحلبي ـ مصر ـ الطبعة الخامسة 1981 ـ الجزء الثالث ـ ص 381. و«ابن تيمية» تقي الدين أحمد ـ مجموع الفتاوى ـ الجزء 28 ـ ص 116. و«ابن الهمام» كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ـ شرح فتح القدير ـ شركة ومطبعة البابي الحلبي ـ مصر ـ الطبعة الأولى ـ 1970 ـ الجزء الرابع ـ ص 211.

دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»(1).إذ مراد الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈〉∑ ⌠©〈© في حديثه هذا أنه لم يؤمر بالقتال إلا إلى هذه الغاية، وليس المراد أنه أمر أن يقاتل كل أحد حتى هذه الغاية، فإن هذا خلاف النص والإجماع وأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعل هذا قط. بل كانت سيرته أنّ من سالمه لم يقاتله، وقد ثبت بالنص والإجماع أنّ أهل الكتاب إذا أدوا الجزية حرم قتلهم، وكذلك المجوس مع أنهم ليسوا أهل كتاب حقا (2).

وفي القرآن العظيم آيات صريحة في إيثار السلام على الحرب، إلا أن يكون عدوان فلابد من خوض الحرب ردا للمعتدين، ومن ذلك قوله تعالى: {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم}(3)، وقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كآفة؛}(4) وقوله: {يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا}(5)، وقوله: {فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا}(6). والسلم في هذه الآيات هو الصلح والسلام، ودين الإسلام(7).

واللفظ ـ أي السلم ـ يشمل جميع معانيه التي يقتضيها المقام (8)، والإمام القرطبي يرى في تفسير قوله تعالى: {ادخلوا في السلم كآفة} «أنّ على المسلمين قبول السلم بجميع ضروبـه وأشكاله متى جنح عدوهم للسلم»(9).

ولقد أصاب الأستاذ خلاف عبد الوهاب حين قال: «الأمان ثابت بين المسلمين وغيرهم لا ببذل أو عقد وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل

---

(1) «البيهقي» أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ـ سنن البيهقي ـ دار المعرفة ـ لبنان ـ بدون تاريخ ـ الجزء التاسع ـ ص 82.
(2) «ابن تيمية» تقي الدين أحمد ـ مجموع الفتاوى ـ الجزء 28 ـ المرجع السابق ـ ص 114 وما بعدها.
(3) سورة الأنفال ـ الآية 61.
(4) سورة البقرة ـ الآية 208.
(5) سورة النساء ـ الآية 94.
(6) سورة النساء ـ الآية 90.
(7) انظر ـ «الصالح» صبحي ـ النظم الإسلامية ـ المرجع السابق ـ ص 519.
(8) انظر ـ «رضا» رشيد ـ تفسير المنار ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 256.
(9) «القرطبي» ـ الجامع لأحكام القرآن ـ الجزء الثامن ـ المرجع السابق ـ ص 40.

السلم ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم)) (1).

والحرب في نطاق هذه النظرة العادلة المتوازنة ضرورة اجتماعية لا مفر من اللجوء إليها دفعا للشر وردا للعدوان، وصيانة للحرية الدينية، ودعما للسلام فلا عجب إذا رأى ابن خلدون: أنها أمر طبيعي في البشر لا تخلوا عنه أمة ولا جيل، وأنها تنشأ حين يريد بعض البشر أن ينتقم من بعض، فيتعصب لكل منهما أهل عصبته، فإذا تذمروا لذلك وتوافقت الطائفتان إحداهما تطلب الانتقام، والأخرى تدافع كانت الحرب(2).

ولتوضيح هذه النقطة خصصت لها المطلب الثالث.

المطلب الثالث: الحرب ضرورة طارئة في التشريع الإسلامي.

ونظرا للأهمية التي يكتسيها هذا المطلب فضلت تقسيمه إلى الفروع التالية:

الأول وخصصته للأصل في العلاقات الدولية هو حظر الحرب وحقن الدماء.

الثاني وعالجت فيه أن الحرب ضرورة والضرورة تقدر بقدرها.

أما الثالث فتناولت فيه أسباب الحرب ودوافعها.

أما الرابع فأفردته لآداب الحرب وقواعدها.

الفرع الأول: حظر الحرب وحقن الدماء .

كان الرسول ∏〉⌉ ∩〈〈∑ ∨〉⌊∑ ⌈©〉© كلما بعث أو أرسل سرية قال: «تألفوا الناس، وتأنوا بهم، ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم، فما على الأرض من أهل بيت من مدر أو بر إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحب إلي من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم»(3).

---

(1) ((خلاف)) عبد الوهاب ـ السياسة الشرعية ـ المرجع السابق ـ 84.

(2) انظر ـ ((ابن خلدون)) ولي الدين أبو زيد عبد الرحمان ـ المرجع السابق ـ ص 226 ـ 520.

(3) الحديث أورده المتقي الهندي في كنز العمال ـ رقم الحديث 11300و11369.

وذلك ما فهمه الفقهاء المحققون حين قالوا: ((إنّ الأصل في الدماء الحظر إلا بيقين الإباحة))(1). أو قالوا في تأويل قوله تعالى: {وقاتلوا المشركين كآفة كما يقاتلونكم كآفة}(2) أن هذا يفيد أنّ قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه.ومثله قوله تعالى: {وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة}(3)، يراد به أن لا تكون فتنة منهم للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتال.

ومن يطالع سيرة الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈 ∑〈⌊ ⌊©〈© في بدء الدعوة يتضح له، أنه لم يقابل قريشا بالأذى رغم اضطهادها له ولأصحابه بل كان يصفح عن القوم ويحاول إقناعهم بالحجة والبرهان(4)، كما قال تعالى: { ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن}(5)، وقوله: {فاصفح الصفح الجميل}(6).

إذا لم تكف الحجة والبرهان مع الظالم المتغطرس فلابد من الحرب، غير أن لها حدودا وضوابط. ولتوضيح هذه الحدود والضوابط خصصت لها الفرع الثاني.

الفرع الثاني: الحرب ضرورة تقدر بقدرها.

من أكثر آيات القرآن العظيم دلالة على أنّ قانون الحرب هو قانون الضرورة وليس قانون المصلحة، ما توحي به الآية الكريمة: {كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم}(7). وفي هذه الآية يجعل الله سبحانه الأمر بالقتال في نفس السياق الذي يقرر فيه أنه مكروه للإنسان بمقتضى الطبع الإنساني الذي أودعه الله فيه، فهو واجب يؤدى عند تحقق أسبابه ولا يستقيم أن يكون منهجا أو أسلوب حياة مجتمع إنساني، إذ القتال مكروه للإنسان بالطبع. ولذلك فإنّ الله تعالى يرشد

---

(1) ((ابن رجب الحنبلي)) أبو الفرج عبد الرحمان ـ القواعد في الفقه الإسلامي ـ دار الفكر للطباعة والنشر ـ بدون تاريخ ـ ص 378.

(2) سورة التوبة ـ الآية 36.

(3) سورة البقرة ـ الآية 193.

(4) انظر ـ في شأن (لا إكراه):ـ الإمام ((الرازي)) فخر الدين ـ التفسير الكبير ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 319.ـ والإمام ((الطبري)) ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 9. ـ والإمام ((ابن كثير)) ـ تفسير ابن كثير ـ الجزء الثاني ـ ص 281.

(5) سورة النحل ـ الآية 125.

(6) سورة الحجر ـ الآية 85.

(7) سورة البقرة ـ الآية 216.

المؤمنين إلى أن هذه الكراهة الطبيعية للقتال الذي قد يجر إلى فقد الحياة قد تكون في بعض الأحوال محققة للمصلحة، أو حتى للحفاظ على الحياة ذاتها، إذ قد يؤدي القتال إلى حفظ المصلحة بل وحفظ النفس عن طريق ردع الظلم، بما ينهي أثره لأن الخلود إلى السلم قد يغري شخصا أو مجتمعا بالاعتداء على المجتمع المسلم. وهنا نكون بين أن يهب المجتمع المسالم للدفاع عن السلام الذي يعيش في ظله، وبين أن يتعامى عما يحيط به، وعندئذ لا يكون للسلم ذاته وجود(1). فالضرورة الداعية إلى القتال ربما تحفظ السلم وتحفظ الحياة الإنسانية بثمن يسير، أما التقاعد عند قيام حكم هذه الضرورة فهو تضييع للسلم والحياة الإنسانية ذاتها(2).

وهكذا يكون التشريع الإسلامي الدولي قد شرع الحرب عند اقتضاء الضرورة دفعا للعدوان(3)، أو لإزالة المعوقات التي تعترض سبيل نشر مفاهيم الحضارة الإنسانية والقيم الخالدة والعقائد الحقة، تحصينا للإنسانية بمعاني الوحي دون قسر ولا إلجاء لأن الحرب خير وسيلة للسلم والأمن غالبا، ولتقرير الحرية والحق والعدل والمساواة في العالم كله دون تمييز(4).

هذا، والصحيح أن هذه القيم تقتضيها المصلحة العليا، فثبت أن ليس من مقاصد التشريع الدولي قطعا تحقيق مطامع ذاتية، من مغانم وثروات، ومنافع مادية أو معنوية لتربو أمة على أمة تمييزا أو محاباة، أو أثرة أو استغلالا على النحو الذي يرى في سياسات الدول اليوم، حتى يحمل هذا التفكير العدواني الظالم على ابتداع فكرة ((الغاية تبرر الوسيلة)) لأن منشأ مثل هذا التفكير قد اجتثه الإسلام من أصوله فلم يعد ثمة مجال أو وجه لالتماس مبررات للوسائط غير الإنسانية، حتى ولو كان القصد مشروعا، فكيف إذا كان محرما أو جريمة في حق الإنسانية كلها (5)؟؟. ألا ترى إلى قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا}(6).

---

(1) انظر - ((محمد محمود)) جمال الدين - المرجع السابق - ص 84.

(2) انظر - ((شمس الدين)) محمد مهدي - السلم وقضايا الحرب عند الإمام محمد علي - المركز الإسلامي للدراسات والأبحاث - الطبعة الأولى 1981 - ص 26 - و((الدسوقي)) محمد - المرجع السابق - ص 396 - 397.

(3) انظر - ((محمد محمود)) جمال الدين - المرجع السابق - ص 84.

(4) انظر - ((الدريني)) محمد فتحي - خصائص التشريع الإسلامي - المرجع السابق - ص 60.

(5) انظر - نفس المرجع - ص 68.

(6) سورة النساء - الآية 94.

إذا كانت الحرب ضرورة لابد منها فإن لها معالم وحدودا لا يمكن تجاوزها بحال كما أوضحنا، ولكن، ما هي أسباب اندلاع الحروب؟ ذلك ما أوضحه في الفرع الثالث.

الفرع الثالث: أسباب قيام الحرب .

إن لقيام الحرب في التشريع الإسلامي الدولي أسباب عديدة، يمكن حصرها في التالي:

I - الدفاع عن النفس.

أول آية نزلت في الإذن بالقتال كانت لتشريع الدفاع عن النفس، ورد القوة بمثلها قال الله تعالى {أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير... ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسمه...}(1).

فهاتان الآيتان فيهما إذن للمسلمين بالقتال لرد الظلم ودفعه عنهم (2)، وهو ظلم يتمثل في إخراجهم من ديارهم بسبب إيمانهم بالله. وتشير الآية أنه لولا وقوف أهل الحق المظلومين في وجه الظالمين لفسدت الأرض.وهدمت منها أكرم بقاعها من حيث الغاية والهدف، فإنّ الصوامع والبيع والمساجد ما أقيمت لغرض دنيوي ولكنها تقام من أجل عبادة الله وحده.

فإذا كان معروفا في علم الاجتماع أن تنازع المصالح الذي يحدث بين الجماعات البشرية يؤدي إلى المقاتلة ظلما أو عدلا، فإنّ القرآن العظيم قد أشار في أولى الآيات نزولا في شأن القتال إلى نوع هذه المصالح التي يؤدي النزاع بشأنها إلى الحرب وهي مصالح سامية، وليست مصالح العيش العادية التي يمكن تحصيلها والاتفاق بشأنها بلا قتال، هي المصلحة في بقاء الصلاح في الأرض، والإبقاء على عبادة الله وحده وهي رأس كل صلاح في الدنيا، ومتى تحقق الظلم على المسلمين وجب عليهم أن يهبوا لرفع هذا الظلم (3).

إنّ الظلم يتمثل في إخراج الناس من ديارهم - وهو من أبشع الظلم - لأنّه اجتثاث للمجتمع الإسلامي ومحاولة لطرده من الأرض، وأنّ الحرب أو القتال تستهدف الإبقاء على عبادة الله وحده، ولولاها لنجح الطغاة في منع

---

(1) سورة الحج - الآية 39 - 40.

(2) انظر - ((الشيباني)) محمد بن الحسن - شرح السير الكبير - الجزء الرابع - المرجع السابق - ص 222.

(3) ((محمد)) عياد جمال الدين - المرجع السابق - ص 92، و، ((عزام)) عبد الرحمان - المرجع السابق - ص 115.

الناس من عبادة الله، ولران الذل والصغار على أصحاب الحق في مواجهة الظالمين.

ويمثل الإذن بالقتال هنا صورة الدفاع عن النفس إزاء عدوان مباشر على المجتمع الإسلامي، يتمثل في إخراج المسلمين من الأرض التي يقيمون فيها. فالإذن بالقتال هنا هو إذن برد القوة المتعدية اعتداء مباشرا على المسلمين في الإقليم والسكان، وهذا الاعتداء يحمل في طياته أبلغ أنواع العدوان، ورده ليس إلا دفاعا مشروعا عن النفس يكون واجبا على كل مجتمع حي [1].

II ـ الاعتداء على المسلمين وفتنتهم.

قد يقع اعتداء غير مباشر على الأمة الإسلامية، لا يتمثل في محاولة احتلال الأرض ولكن يظهر في العدوان على المسلمين ومحاولة فتنتهم عن دينهم. وهنا يبيح الإسلام الحرب دفاعا عن هؤلاء المسلمين، وتنتهي الحرب بتحقيق حمايتهم في عقيدتهم وأنفسهم وأموالهم، يقول تعالى: {وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله}[2].

ويقول تعالى: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها}[3]. فلا يجوز لمجتمع غير مسلم أن يرهق المسلمين في عقيدتهم أو ينكر عليهم حق الحياة، أو حق العيش في سلام[4].

وإذا كان منهج الإسلام يقوم على الدعوة إلى سبيله بكل طريقة سلمية ـ الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن ـ فإنه لا يقبل أن تضيع مكاسب الدعوة بسبب الطغاة وأصحاب الجبروت حين يتعرضون بالفتنة والإيذاء لمن دخل الإيمان قلوبهم.

وإذا كان الإيمان بالإسلام لا يقوم إلا بالرضا القلبي ويتحقق عن طريق سلمي، فإنّ استخدام القوة والعنف في رد المسلم إلى الكفر يبيح القتال لردع هذا المعتدي، ولا يقبل أن يتخذ المسلم موقفا سلبيا إزاء اضطهاد المسلمين في بلد من البلاد.

فإذا فشلت كل الطرق السلمية في حماية العقيدة ومن اعتنقوها من الظلم الواقع عليهم في دينهم، أبيح القتال دفاعا عن أنفس المسلمين وحقهم في الحياة بسلام. ولا يمكن أن يزعم أحد أنّ حق حماية المسلمين من التعرض للفتنة أو الاضطهاد بسبب الدين يمثل رغبة

---

(1) ((أبو زهرة)) محمد ـ نظرية الحرب في الإسلام ـ المرجع السابق ص 4 ـ 5 ـ 6.

(2) سورة البقرة ـ الآية 193.

(3) سورة النساء ـ الآية 75.

(4) انظر ـ ((عزام)) عبد الرحمان ـ المرجع السابق ـ ص 125.

للتوسع بالقوة، أو ميلا إلى فرض الإسلام على الغير أو تدخلا في شؤون الناس(1).

ومن الغريب أنّ التشريع الإسلامي الدولي الذي شرع ذلك منذ ما يزيد على ألف عام يتلاقى في فكرته مع كل دعوة للمحافظة على السلام العام، ومع حقوق الإنسان في كل مكان. فلا شك أنه يخل بهذا السلام أن يعمد مجتمع معين إلى فتنة طائفة لا تدين بدين الغالبية منه، وأن يضطهد هذا المجتمع عناصر معينة بسبب دينها، كما يحدث حين يضطهد المسلمون بسبب عقيدتهم مع أنهم يعيشون مسالمين في مجتمع من المجتمعات الأخرى وأكبر مثل على أن ذلك العمل لا ينبغي أن يقابل بالإهمال من أي مجتمع مسلم قادر على حمايتهم، هو ما ذهب إليه المجتمع الدولي من حق التدخل لحماية فئات أو عناصر معينة من الاضطهاد الذي يقع عليهم بسبب الغلو في نزاعات الجنس أو الدين...الخ(2).

III ـ رفع الظلم عن المستضعفين في الأرض.

إنّ واجب رفع الظلم عن المستضعفين في الأرض تمكينا لهم من التمتع بحقوقهم المشروعة بمقتضى أصل الكرامة الإنسانية، وهذا ضرب من الجهاد يفرضه الإسلام بالأموال والأنفس تضحية سخية في سبيل إسعاد الغير، ومحو ظاهرة البغي والعدوان والظلم في الأرض حقا وعدلا لقوله تعالى: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله}(3) دون غرض نفعي ذاتي من بسط النفوذ، أو الاستحواذ على مغانم مادية أو استلاب ثروات، لأن تقييد ذلك بكونه في سبيل الله يحرم وينفي هذه الأغراض المادية الذاتية العاجلة، ولأن العلة في فرضية هذا الضرب من الجهاد هو الاستضعاف،والاستضعاف ظلم أيا كان سببه. والتشريع الإسلامي لا يوجب نفيه ومحوه دفعا للظلم وإقرارا للعدل، ليحل محله استضعافا آخر بديلا عنه لأن العدل لا يتجزأ، ولمنافاة ذلك لمنطق العقل

---

(1) انظر ـ ((محمد محمود)) جمال الدين ـ المرجع السبق ـ ص 93 ـ 95.

(2) لمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع راجع:

- Mandelstam André - La protection des minorités - R.A.C.A.D.I - TI - 1923 - PP 367 - 517.
- Bardonnet Daniel - Les minorités asiatiques a Madagascar - A.F.D.I - 1964.
- Bettati Mario et kouchner Bernard - Le devoir d'ingérence - édition denoel - 1987.
- ((الحسيني)) محمد تاج الدين ـ التدخل وأزمة الشرعية الدولية ـ مطبوعات أكادمية المملكة المغربية ـ سلسلة الدورات ـ الرباط 5 ـ 6 ـ 7 ـ ربيع الثاني 1492 ـ ص 45.
- ((ميكو)) محمد ـ المنتظم الدولي وحقوق الإنسان ـ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ـ سلسلة الدورات ـ الرباط ـ 5، 6 ربيع الثاني 1412 ـ ص 101.

(3) سورة النساء ـ الآية 75.

فضلا عن منطق التشريع الإلهي. وفي هذا دليل بين على المعنى الإنساني في التشريع الإسلامي الدولي الذي يعتبر من أصل مقومات الخيرية [1].

يؤكد هذا المقصد الشرعي العظيم، أنّ التشريع الإسلامي حرم التقاعس عن أداء فرضية الجهاد، سواء أكان مناطها الدفاع عن الذات أم عن الغير إيثارا للمنافع الدنيوية العاجلة، أو ركونا إلى الدعة والاستمتاع الشخصي بالنعم المادية والمعنوية لقوله تعالى: {قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها ...أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله}[2].

ذلك لما في هذا الإيثار للاستمتاع الشخصي، والركون إلى المصالح الدنيوية العاجلة من إهدار للمصلحة الإنسانية العليا التي يتعلق بها رفع الظلم، وإقرار العدل والحق في العالم كله، وهذا هو معنى إعلاء كلمة الله في الأرض لما تتضمن من المقاصد الكلية العلياوالقيم الموضوعية الإنسانية الخالدة حماية للأنفس والأعراض، والأموال فضلا عن الدفاع عن الوجود الدولي للمسلمين.

من هنا يبدو أنّ الحرب في نظر التشريع الإسلامي الدولي شر لا يلجأ إليه إلا المضطر، فلأن ينتهي المسلمون بالمفاوضة إلى صلح مجحف بشيء من حقوقهم، ولكنه في الوقت نفسه يحقن الدماء خير من انتصار باهر للحق تزهق فيه الأرواح.

وإنّ لنا في موقف الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌊∑ ⌊©〈© في غزوة الحديبية [3] لنموذجا حسنا لهذا الروح العالي في التسامح والصفح، حرصا على السلام من جانب الطرف الأقوى، فهو لم يكتف بالرجوع مع جيشه من حيث أتوا، وبتأجيل ما كانوا أجمعوا على أدائه في ذلك العام من المناسك، ولم يكتف بأن رضي بتجريد اسمه في نصوص الهدنة من كل لقب تشريفي هو أهل له ولكنه فوت ذلك كله وقبل مختارا مقترحات الهدنة التي لا يعامل فيها الطرفان على قدم المساواة، بل تخول الأعداء حقوقا لا تخولها للمسلمين ناهيك بالشرط الذي يلزم المسلمين بإعادة من يلجأ إليهم فرارا من

---

(1) الدرني محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 223 ـ 225.

(2) سورة التوبة ـ الآية 24.

(3) انظر ـ ((السهيلي)) أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله ـ الروض الأنف ـ الجزء الرابع ـ المرجع السابق ـ ص28 وما بعدها.

معسكر الشرك، بينما تجعل للهاربين من معسكر المسلمين حق البقاء في معسكر الشرك دون إزعاج ولا رد (1).

ونعلم من كتب السيرة والتاريخ الإسلامي كم كان الموقف البالغ الحد في المسالمة مثيرا لاستفسارات الصحابة واعتراضهم، ولكن كل هذه المآخذ لم تكن لترجح كفة الحرب في نظر رئيس الدولة، ولم تكن لتعدل به عن طريق السلام الذي يحفظ به دماء الناس وأرواحهم قائلا: «والله لا تدعوني قريش إلى خطة يسألونني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها»(2).

على أنّه ليس معنى ذلك أنه يوجب قبول كل اقتراح من جانب الأعداء مهما كان شاذا وضارا بحقوق الأمة والأجيال المقبلة. فقد رأينا هذا الرسول الرحيم نفسه حين عرض مسيلمة الكذاب(3) تقسيم الأرض بينه وبينه يرفض ذلك العرض رفضا صارما ويجيبه بتلك الجملة الحكيمة التي اقتبسها من القرآن العظيم {أن الأرض يرثها عبادي الصالحون}(4).

وفي حال اندلاع الحرب لأي سبب من الأسباب التي ذكرناها، فهل لها قواعد وأحكام تضبطها وتنظمها، أم أن الأمر متروك للصدفة والعفوية؟ ذلك ما أسعى إلى توضيحه من خلال الفرع الرابع.

الفرع الرابع: آداب الحرب وقواعدها.

I - آداب الحرب.

وعند قيام الحرب أوجب التشريع الإسلامي الدولي أن تتسم بهذه الميزات والخصائص الغائبة إبان قيامها، وبعد أن تضع أوزارها على السواء، تقويما من التشريع الإسلامي للوسيلة والغاية كلتيهما (5) بمعيار واحد. ووصايا الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈〈∑ ⌈©〈© وخلفائه من بعده لقادة

---

(1) انظر - ((دراز)) محمد عبد الله - القانون الدولي العام والإسلام - المرجع السابق – ص 6 - 7.

(2) ((السهيلي)) أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله - الروض الأنف - المرجع السابق - الجزء الرابع - ص 25.

(3) انظر - ((حميد الله)) محمد - مجموعة الوثائق السياسية - ص 256 - 257.

(4) سورة الأنبياء - الآية 105.

(5) انظر - ((أبو المعاطي)) كمال جودة - الوسائل والغايات في التشريع الإسلامي - مجلة كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر - العدد الأول 1982 - ص 130 وما بعدها.

الجيش[*] لا تخفى على أحد، وذلك هو الفارق بين التشريع الإسلامي الدولي والقانون الدولي الوضعي الذي تحركه المطامع والأهواء.

وبذلك، يبدو واضحا أنّ مبدأ ((الغاية تبرر الوسيلة)) مرفوض في هذا التشريع الإسلامي الدولي لسبب بسيط هو أنّه ليس ثمة من فصل بين التشريع وبين الدين والخلق فيه ـ وسائل وغايات ـ لقوله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ √〉⌈∑ ⌈©〉©: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1].

ويجب ـ بعد أن تضع الحرب أوزارها ـ أن تتحقق تلك الأغراض وتقام تلك المبادئ وتتوطد دعائمها في الأرض عملا، إذ الوسيلة لم تشرع لذاتها بل لغاياتها وهذا هو المعنّي بقوله تعالى: {الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر...}[2]. ومن أسباب التمكين النصر والغلبة.

وعليه ، ينكر التشريع الإسلامي الدولي شعار((الويل للمغلوب)) إذ ليس هدفا للعلاقات الدولية في الإسلام ومنها الحرب، سواء إبان قيامها أو إثر انتهائها بالغلبة والنصر والتنكيل بالمحارب أو التمثيل بالقتلى أو الانتقام والتشفي والإذلال بل كف شر العدو، ثم منحه الحرية في الاعتقاد والفكر والعمل، وتمكينه من أن ينعم بالعدل الشامل والمساواة، والعصمة في دمه وماله وعرضه، إذا ألقى السلم وكف عن مقاتلة المسلمين ودخل معهم في عهد[3].

(*) سيروا باسم الله، وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله، لا تغلوا، ولا تمتثلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخا فانيا، ولا صبيا، ولا امرأة، ولا تقطعوا شجرا إلا أن تضطروا إليها، وأيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى رجل من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه، واستعينوا بالله عليه)). انظر/ ((الشوكاني)) علاء الدين أبو بكر بن مسعود ـ نيل الأوطار ـ الجزء الثامن ـ المرجع السابق ـ ص 72 ـ 74، وكنز العمال ـ الجزء الرابع المرجع السابق ـ ص 23–30، والإمام الطوسي ـ تهذيب الأحكام ـ حققه وعلق عليه السيد حسن الموسي ـ الموسي عنى بنشره علي الأخوندي ـ مطبعة النعمات بغداد 1959 ـ الجزء السادس ـ ص 139.

(1) الحديث رواه مالك وأحمد والبخاري في الأدب المفرد والحاكم والبيهقي في شعب الإيمان، وانظر ـ كنز العمال ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ رقم الحديث 5217.

(2) سورة الحج ـ الآية 41.

(3) انظر ـ ((شمس الدين)) محمد مهدي ـ المرجع السابق ـ ص 27 ـ 28، والدريني محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 70.

وعلى هذا، ((فالإمعان في التقتيل وسفك الدماء بغية تشريد المحاربين من أوطانهم وإبادة الجنس))(1) أو الاغترار بالقوة والغلبة، أو التوسع وبسط النفوذ، أو الصلف والغطرسة أو الانتقام، وكل ذلك وما إليه ليس غرضا يستهدفه الإسلام من مشروعية الحرب (2). ولعل تلك الأغراض غير الإنسانية هي التي حملت فقهاء الغرب على وضع مبدأ ((الغاية تبرر الوسيلة)) أو مبدأ ((فرق تسد))...الخ من المبادئ والشعارات التي تتنافى مع المثل الإسلامية وقيمها العليا ومبادئها الخالدة.

II - قواعد الحرب .

عندما تصبح الحرب ضرورة شرعية وإنسانية لا تمارس وفق الأهواء، وإنما تضبط وتقيد بقواعد يمكن إجمالها فيما يلي:

1 - التقيد بالأهداف الحربية.

ميز التشريع الإسلامي الدولي حينما أباح الحرب الدفاعية أو المشروعة تمييزا واضحا بين المحاربين وغير المحاربين، فأمر بألا يقاتل إلا المقاتل، ولابد أن نفهم من كلمة المقاتلين أولئك الذين يحضرون ميدان القتال بالفعل ويستخدمون فيه قوتهم العدوانية.

ولقد استرشد التشريع الإسلامي بتعاليم النبوة في هذا الشأن، فحدد هذا الشرط على وجه يزيل كل لبس، ويكفل إبعاد شرور الحرب عن الضعفاء، ويجنب المدنيين كل ويلاتها فالأطفال، والشيوخ، والنساء، والمرضى، والمعتوهون، بل حتى الفلاحون في حرثهم والرهبان في معابدهم،كل أولئك معصومون بحصانة التشريع الدولي من أخطار الحروب.

وينساق بي الحديث في هذا المعنى إلى التنويه بالقاعدة الشرعية الدولية المتعلقة بأسرى الحرب، والتي تحرم الفصل بين المرأة الأسيرة وأبنائها وتوجب الجمع بينهم في مكان واحد(3).

---

(1) ((أبو زهرة)) محمد - المجتمع الإنساني في الإسلام - المرجع السابق - ص 41.

(2) انظر - ((المقهور)) كامل حسن - حق التدخل والنظام الدولي - أكاديمية المملكة المغربية - سلسلة الدورات - الرباط ص 5 - 6 - 7 - ربيع الثاني 1412 –ص 93.

(3) انظر - ((ابن حزم)) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد - المحلي - تحقيق أحمد محمد شاكر - دار التراث - القاهرة - الجزء السابع - ص 435 - 445 و((ابن قدامة)) المقدسي - المغني - الجزء العاشر - المرجع السابق - 403 –467 –472.

2 ـ عدم مجاراة العدو في أفعاله وأعماله غير الإنسانية.

ومن ثمرات القاعدة التي توجب حصر العمليات الحربية في الأهداف العسكرية النهي عن التعذيب والتمثيل، وعدم مجاراة العدو فيما يقوم به من أفعال مشينة.

والتشريع الإسلامي في سلوكه الإنساني لا يقف عند حد تقعيد القواعد، وإصدار التشريعات الإنسانية، وإنما يحرص كل الحرص على وضعها موضع التنفيذ. وهذا الحوار بين الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنهوالقائد عتبة بن عامر الجهني وقد رجع من ميدان المعركة يحمل بشائر النصر يصور لنا حرص الإسلام على الأخذ بالعدل، وتحريم التعدي والغدر والظلم، وهذا نص الحوار: ((أذن الخليفة لعتبة بالدخول، ودخل القائد وسلم على الخليفة وحدثه عن المعركة واشتد حماسه حين قال: لقد حملت على قائد الأعداء وقتلته واحتجزت رأسه وأتيت به إليك، فظهر الغضب في وجه الخليفة وصرخ في وجه القائد: إنها مثلة وقد نهيتكم عن المثلة فرد القائد: إنهم يفعلون ذلك بقتلانا ويحملون رؤوسهم إلى ملوكهم {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}(1)، قال الخليفة: فأين مكان التقوى من النفوس، ولا يصلح للمسلم أن يجاري العدو في قسوته ولتبلغ عني أمراء الجيوش أنّه لا يحمل إليّ رأس وإلا فقد بغيتم، ولكن يكفيني الكتاب والخبر))(2).

وإذا كان من العدل أن يرد على الأعداء بمثله، لأنّ العلاقة بكل قوة معادية هي علاقة المسؤول عن دفع العدوان بكل الوسائل: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}(3)، فإنّ التشريع الإسلامي لا يجعل رد الاعتداء بمثله أمرا مطلقا بل مقرونا بتقوى الله. ومن ثم يكون العدل في الإسلام إنسانيا رحيما يعتمد على رقة الشعور والعاطفة، يقتل من قتل ويعاقب من أجرم(*) دون غيره، ولا يعرف التشفي ولا التمثيل بجثث

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 194.

(2) ((الطبري)) أبو جعفر محمد بن جرير ـ تاريخ الأمم والملوك ـ المجلد الثاني ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 213.

(3) سورة البقرة ـ الآية 194.

(*) قارن هذا بواقع القانون الدولي اليوم، شعب يدمر، ويجوع، ويحاصر ويترك نهبا للأمراض والأوبئة لا لشيء سوى أنّ حاكمه شن حربا على جيرانه لا دخل للشعب فيها.

الموتى، ولا يهبط إلى مستوى الوحشية والهمجية ولو كان العدو قد هبط إلى هذا المستوى.

3 ـ حقوق الأسير(1)

إنّ للأسير حقوقا ينبغي أن تراعى، وأن يعامل بإنسانية ورحمة، وقد راعى المسلمون الأوائل هذه الحقوق في تعاملهم مع أسراهم، والحادثة التالية تبين كيف عامل أسلافنا أسراهم بنبل وأخلاق عالية.

قال أبو العاص بن الربيع: كنت مستأسرا مع رهط من الأنصار، كنا إذا تعشينا أو تغدينا آثرونا بالخبز وأكلوا التمر، والخبز عندهم قليل والتمر زادهم، حتى أن الرجل لتقع في يده الكسرة فيدفعها إلي، وكان الوليد بن المغيرة يقول مثل ذلك ويزيد. قال: وكانوا يحملوننا ـ أي الأسرى ـ ويمشون. وقد روي أنّ رسول الله ∏〉⌉ ∩〉〉∑ ∨〉∑⌈ ⌈©〉© كان يبعث الأسرى من المشركين ليحفظوا وليقام بحقهم»(2).

إنّ هذا المستوى من الأخلاق في التعامل مع الأعداء يتجاوز كل ما انتهى إليه القانون الدولي في العلاقات الدولية.

وإذا كانت الحرب للتأديب والإصلاح، فإنّ التعامل مع العدو المهزوم ينطلق من هذه النظرة، إنّه أسلوب التسامح والعفو. وهذا التسامح والعفو، وهذه الإنسانية العالية في التعامل مع الأعداء في كل ما يمس مصالح التشريع الإسلامي والمسلمين شعارها: «إذا قدرت على عدوك فاجعل العفو عنه شكرا للقدرة عليه»(3).

4 ـ شروط السلم مع العدو.

كل سلم تحمل المسلمين على الهوان، أو ترديهم على الاستخذاء والتعسف أو على إقرار عدوهم على بغيه وعدوانه، من انتهاك لحرمة

---

(1) لمزيد من الإطلاع على حقوق الأسير انظر/ «التسخيري» محمد علي ـ أحكام الحرب والأسرى في الإسلام بين الرحمة والمصلحة ـ بحث قدم إلى مجمع الفقه الإسلامي ـ الدورة السابعة 1995 ـ جدة المملكة العربية السعودية.

(2) «الطبري» أبو جعفر محمد بن جرير ـ تاريخ الأمم والملوك ـ المجلد الأول ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 287.

(3)«شمس الدين» محمد المهدي ـ المرجع السابق ـ ص 119.

أوطانهم واغتصاب أجزاء منها واستلاب حقوقهم فيها بما أخرجهم منها عنوة بقوة السلاح تقتيلا وتشريدا ليحل محلهم شذاذ الآفاق، احتلالا استيطانيا ليمحوا معالم وجود المسلمين، ومقومات حياتهم وحضارتهم ومقدساتهم، مثل هذه السلم محرمة في الإسلام (1) لأنها:

أ ـ سلم العبيد والمستعبدين، لأنهم يعيشون في سلام ظاهري ما داموا مستسلمين لإرادة أسيادهم ومستعمرين. فكم من مستبد يقطع رؤوس المخالفين لرأيه والخارجين عن سلطته، فينشر الرعب بين الناس فيعيش الكل بهدوء وسلام ظاهرين. وكم من سلطة استعمارية سلطت قوتها الغاشمة على الشعوب المحكومة فحققت سلاما ظاهريا مؤقتا(2) كالسلام الذي حققته الإمبراطورية الرومانية وهو ما نعت بـ((السلام الروماني)) فأهل روما سادة وما حولها عبيد.

ب ـ سلم الهوان، والله تعالى يقول:{فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون}(3) . والنهي كما هو مقرر في علم الأصول يقتضي التحريم، إذ لا صارف يصرفه عن هذا المعنى، هذا من جهة. ومن جهة أخرى لقيام هذا النوع من السلم على محض البغي والعدوان، وذلك محرم شرعا بالنص، بل ما جاء الإسلام إلا لينفي ظاهرة العدوان والبغي من الأرض، إيقاعا أو وقوعا أو استمرارا أو بقاء، لقوله تعالى{ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}(4)، وإنما طلب إقرار الحق والعدل في العالم كله (5).

هذا، ولا تعاون أشد إثما وأعظم نكرا من عقد سلم مع عدو باغ متسلط، لأنه ينطوي على إقرار عدوانه، واستمرار بغيه على ديار المسلمين ووجودهم، ومقدساتهم وثرواتهم البشرية وغير البشرية، بل وعلى حضارتهم جملة.

---

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 356.

(2) انظر ـ ((الجمالي)) محمد فاضل ـ الإسلام والسلام العالمي ـ مجلة الفكر ـ العدد 7 ـ السنة 30 ـ أفريل 1985 ـ ص 24.

(3) سورة محمد ـ الآية 35.

(4) سورة المائدة ـ الآية 2.

(5) ((الدريني محمد فتحي)) خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 356 وما بعدها.

والقوة أو الطغيان لا تقضي على مبدأ الحق والعدل في الإسلام، لقوله تعالى{فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}(1). وهذا يفيد أن على المسلمين إزاء المعتدي أن يردوا عليه عدوانه بمثله، وذلك بشن الحرب ضده كسرا لشوكته بأقصى مستطاعهم من القوة، وأن يحرصوا على ذلك الحرص كله، لقوله تعالى كذلك: {والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون}(2)، وذلك بمقابلة الباغي انتصافا لأنفسهم من عدوهم، ونفيا للظلم الذي نزل بساحتهم. فالمسلم الحق لا يستسلم للظلم أبدا، لقوله تعالى {ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار}(3)، إذ تأبى عليه عقيدته ذلك(4).

جـ ـ كل اتفاق أو شرط يحل حراما محرما بالنص لقوله ∏⟩⌈ ∩⟩⟩∑ ∨⟩⌈∑ ⟩©⟨©: «المسلمون عند شروطهم، إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا»(5).

والشرط اتفاق، والاتفاق الذي يحل الحرام لا يجوز إبرامه قطعا لأنه مناقض لأصول التشريع الإسلامي ومقاصده الأساسية، وهو حق الله تعالى وحق الله شرع دائم. ومعلوم أن حق الله لا يملك أحد أن ينقضه عن طريق التراضي والاتفاق وإلا بطل التشريع الإسلامي جملة(*)، وهذا باطل فما يؤدي إلى باطل باطل بالبداهة (6).

وبما أنّ حق الله شرع دائم والاتفاق تصرف إرادي، فلا يقوى التصرف الإرادي على مناقضة شرع الله(7)، أما الإرادة الإنسانية ففي الاتفاق الذي

---

(1) سورة البقرة الآية 194.

(2) سورة الشورى ـ الآية 39.

(3) سورة هود ـ الآية 113.

(4) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 357.

(5) الحديث أخرجه الإمام الترميذي ـ كتاب الأحكام ـ الجزء الثالث ـ ص 634 ـ 635.

(*) لمزيد من الاطلاع عن كيفية تعامل التشريع الإسلامي الدولي مع النظام القانوني الدولي الوضعي ـ علما أنّ الأول يعتبر الشريعة الإسلامية هي صاحبة السيادة، والثاني يجعل من الدولة هي صاحبة السيادة ـ عد الباب الأول من هذه الأطروحة.

(6) ((الدريني)) محمد فتحي ـ قواعد السياسة الخارجية ـ المرجع السابق ـ ص 25.

(7) انظر ـ ((ابن قيم الجوزية)) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ـ إعلام الموقعين ـ الجزء الثالث ـ المرجع السابق ـ ص 140.

يحل حراما، وأما الإرادة الإلهية فلأن النص القاطع يعبر عنها حقيقة في تحريم ما أحله الاتفاق أو التصرف.

وعلى هذا، كان القصد غير الشرعي بسبيل أن يهدم القصد الشرعي، وهذا باطل للتناقض، ولأن مقصود الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع لا مناقضا (1). فتبين أنّ علة بطلان اتفاق السلم في مثل هذه الحال هو المناقضة لإرادة الله الحقيقية غير المظنونة من خلال إرادة المكلف في التصرف والاتفاق.

ومرجع هذه المناقضة على التحقيق هدم المصلحة العليا للدولة التي تعلق بها مصير الأمة، فالمناقضة في اتفاق السلم هنا إنما نشأت من قيام العدوان والبغي وإقراره باتفاق سلم، بينما هو مناط وجوب الجهاد لا السلم شرعا، فنتج عن ذلك أنّ الإسلام لا يقر سلما إلا إذا اندفع العدوان، وينتهي الجهاد بزوال علته ومناطه (2).

ولذلك، يجب مجابهة العدو شرعا إذا تحقق مناط فريضة الجهاد كفائيا أو عينيا حسب الأحوال، جهادا مقدسا على الرجال والنساء على حد سواء، من القادرين على حمل السلاح إذا داهم العدو ديار المسلمين واغتصب جزءا منها، كما هو الحال في فلسطين وسوريا ولبنان والشيشان والعراق وغيرها لقوله تعالى: {إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم}(3)، ولقوله تعالى: {وأخرجوهم من حيث أخرجوكم}(4).

ففريضة الجهاد مستمرة ما دام شر العدو قائما مستطيرا يهدد المسلمين في وجودهم ومصيرهم، وهو حاصل اليوم في إسرائيل التي تمتلك ترسانة من الأسلحة النووية تشكل خطرا قائما ودائما على الأمة الإسلامية تستطيع أن تضربها متى شاءت وحيثما أرادت.

أما إذا انتهى العدو من تعنته وغروره ـ وهو ما لم يحصل ـ ومحيت آثار عدوانه وأجلي عما أغتصب من ديار المسلمين، فهنا فقط يمكن

---

(1) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 285.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ قواعد السياسة الخارجية ـ المرجع السابق ـ ص 25.

(3) سورة التوبة ـ الآية 39.

(4) سورة البقرة ـ الآية 191

القول أنّ الجهاد قد استنفذ أغراضه حينئذ وأصبح القتال غير مشروع عملا بقوله تعالى:{فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين}(1).

وهكذا، يبدو الجهاد من صميم التقوى لصريح قوله تعالى: {والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون}(2)، فإنّه ـ في الوقت نفسه ـ أمارة ومظهر بين على صدق الإيمان ورسوخ العقيدة، بل هو مما تقضي به سنة الابتلاء التي هي الغاية القصوى من هذا الوجود الإنساني على وجه هذه الأرض، لقوله تعالى: {تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم}(3). فالابتلاء هي السنة الماضية في الإنسان منذ نشأة الخلق الأول قدرا مقدورا، لقوله Y: {سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا}(4).

ومن هنا، يظهر أنّ القرآن العظيم يربط العقائد (5) ـ ومن أجل ثمراتها التقوى ـ بالتكليف بوجه عام، والجهاد بوجه خاص، وصلا لحقائق الدين بنظام وصلا عضويا واقعيا محكما بحيث يكون أداء الثانية وإقامتها دليلا بينا على صدق الأولى أو مظهرا مجسدا لمضمونها ومقتضياتها، حتى لا تبقى تلك العقائد مجرد تجريدات ذهنية فلسفية لا صلة لها بالواقع الحيوي، وتدبير شؤون الأمة بما يحقق مصيرها، وليقيم الحجة البالغة على المكلفين أنفسهم من واقع تصرفهم في حياتهم، ومما كانوا يتخذون من مواقف حيوية حاسمة اتجاه أحداث عصرهم ومصائر شعوبهم.

وبذلك حسم القرآن العظيم الفرق بين الرجاء الإيجابي العامل الجاد المثمر البناء وبين التواكل أو الأماني الخواء في النصر أو في الحياة بعامة مجردة عن اتخاذ الأسباب العملية المناسبة والفعالة، من الاستبسال في الجهاد بخاصة وأداء التكاليف وإقامة الحياة الإنسانية المثلى بعامة (6).

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 193.

(2) سورة البقرة ـ الآية 177.

(3) سورة تبارك ـ الآية 01 –02.

(4) سورة الأحزاب ـ الآية 38.

(5) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ الجزء الأول – المرجع السابق ـ ص 37.

(6) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ الجزء الثاني – المرجع السابق ـ ص 38.

والخلاصة أنّ فكرة السلم بين البشر على مستوى الإنسانية كلها، وعلى مستوى الأمة هي مظهر لفكرة التشريع الإسلامي الدولي المبدئية الأساسية عن السلم العالمي. فالكون بجميع مظاهره قائم على مبدأ السلم بين جميع مكوناته وتراكيبه ومظاهره، حيث يسوده مبدأ التكامل والتعاون من خلال النواميس الكونية العامة التي أودعها الله فيه.

إنّ التكامل في الطبيعة يعكس حالة السلم بين عناصرها، هذه الحالة التي تجعلها تتكامل وتنمو وتتجدد باستمرار، وهي الحالة النموذجية المثالية التي يجب أن يكون عليها المجتمع البشري عامة والأمة الإسلامية خاصة (1).

والآية الكريمة التي تفصح عن هذه الفكرة الإسلامية في السلم الكوني وضرورة انعكاسه على المجتمع البشري من خلال الالتزام بالمنهج الإلهي في الإسلام، هذه الآيات متعددة منها آيات الميزان(*)، كقوله تعالى: {الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان}(2).

بعد أن أبرزت أثر الصفة الدينية كموجه في السلم والحرب، وما لها من دور فعال في ترسيخ السلم والأمن الدوليين، سأحاول وفي مبحث ثانٍ إبراز أثر الصفة الدينية في إبرام المعاهدات.

المبحث الثاني: إبرام المعاهدات في التشريع الإسلامي الدولي.

لا أريد من وراء إيراد هذا المبحث القيام بدراسة مفصلة عن المعاهدات وإنما أسعى إلى تبيان أثر الصفة الدينية باعتبارها الموجه والمعلم البارز في إبرام المعاهدات، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

الأول وخصصته لأصول المعاهدات الدولية وشروطها.

الثاني وتناولت فيه حرمة المعاهدات الدولية وقدسيتها.

المطلب الأول: أصول المعاهدات وشروطها.

تعد المعاهدات من أنجع الوسائل في تحقيق التعاون الدولي، ولذا كانت ركنا مكينا في العلاقات الخارجية في التشريع الإسلامي الدولي،

---

(1) انظر - ((شمس الدين)) محمد مهدي - المرجع السابق - ص 18.

(*) ومن آيات الميزان أذكر الآية 35 من سورة الإسراء، والآية 182 من سورة الشعراء، والآية 7، 8 ،9 من سورة الرحمن، والآية 105 من سورة الكهف، والآية 19 من سورة الحجر، والآية 152 من سورة الأنعام، والآية 9 و85 من سورة الأعراف... الخ.

(2) سورة الشورى - الآية 17.

فضلا عن أنها قوام التنظيم الدولي العملي الذي يكفل تحقيق مبدأ السلم والأمن الدوليين.

هذا، ولم يفصل القرآن العظيم ولا السنة المطهرة طبيعة هذه العقود والمعاهدات بل جاء النص عاما في مثل قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود}(1)، فشمل بعمومه المعاهدات السياسية، والعسكرية، والثقافية، والأمنية، وما إليها من كل ما يقتضيه المعنى العام الجامع الذي عبر عنه القرآن العظيم بكلمة (البر) أو(التقوى)، وما يتفق معه هذا التعاون الدولي في جميع مجالاته والتواصل الحضاري بكافة وجوهه (2).

ولخطورة هذا الأصل على الصعيد الدولي، قد جعله التشريع الإسلامي الدولي قائما على أساس عقائدي، فضلا عن كونه عهدا وميثاقا بين طرفين ينشئ حقوقا والتزامات بينهما بالتراضي، على النحو الذي يرى في العقود المدنية الخاصة (3). لذا ترى المعاهدات ـ في منطق القرآن ـ على اختلاف أنواعها وأغراضها، ولاسيما الدولية منها تقوم على أصلين:

الأصل الأول: اعتقادي، إذ هو عهد مبرم بين الله تعالى والمسلمين ابتداء على وجوب تنفيذ التزاماته، واحترام بنوده عملا بمقتضى عقيدتهم لا بحكم كونه مجرد عهد وميثاق بين دولة وأخرى. وهذا هو الأساس الاعتقادي العام لكافة المعاهدات والمواثيق الدولية بل والعقود المدنية الخاصة لقوله تعالى: {وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا}(4).

وهذا أصل عقدي عام يقوم على أساس الإيمان بالله سبحانه، وبذلك كان الدين الإسلامي لا ينفصل عن العمل الدولي.

الأصل الثاني: عهد مبرم بين خصوص طرفيه من المسلمين وغيرهم هو واجب الوفاء بمقتضى العهد العقائدي الأول لأنّه هو الأساس

---

(1) سورة المائدة ـ الآية 01.

(2) انظر ـ ((ابن كثير)) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ـ تفسير ابن كثير ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 329.

(3) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 219 - 220.

(4) سورة النحل ـ الآية ـ 91 .

العام لوجوب الوفاء بكل عهد والإخلاص في تنفيذه وذلك أكبر ضمان، فضلا عن كونه تعهدا بتحمل التزاماته والوفاء بها بإرادتهما.

فالمعاهدات ـ وهي منشأ العلاقات الدولية ـ أطلق عليها القرآن العظيم (الأيمان) فحرم اتخاذها وسيلة للدخل، والخداع لتتغلب أمة على أمة وتصبح أوسع منها نفوذا وأكثر ثراء وقوة، أو للتهرب من التزاماتها(*)، إذ القيم أو المثل والمبادئ هي التي يجب أن تسود في التشريع الإسلامي. ولذا، كان النكث في أي بند من بنود المعاهدة، ومن باب أولى النكوص عن الوفاء بالتزاماتها جملة خفرا لذمة الله وذمة الإسلام، قبل أن يكون دخلا وغدرا للطرف الآخر وهو محرم قطعا بل جرم عظيم. فالمعنى الديني العقائدي يدخل في صميم العمل الدولي تقويما له، وكفالة لتحقيق أغراضه.

هذا، وترى التشريع الإسلامي الدولي شديد الحيطة والحذر، مما ينبئ عن الحزم في إقامة العلاقات الدولية على أسس راسخة من القيم العليا، وليست خشيته من توقع النكث من الطرف الآخر بأكثر من تحذيره المسلمين منه، طمعا في مغنم أو نفع دنيوي عاجل لأنّ مبدأ الوفاء بالعهد ـ في التشريع الإسلامي الدولي ـ أمر يتصل بالعدل الدولي وهو متعلق بالمصلحة الإنسانية كلها، ولا ريب أنّ هذه مصلحة عليا ثابتة على مدى الأجيال والقرون، بحيث يغدو كل نفع عاجل إزاءها يبتغي من وراء النكث في العهد ثمنا تافها (1)، لذا كان جرما وإثما كبيرا في حق الإنسانية كلها بدليل لازمه من التهديد على ذلك بالعقاب الأخروي الشديد لقوله سبحانه وتعالى {إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم.... ولهم عذاب عظيم}(2). وسبب ذلك هو انخرام مبدأ الوفاء بالعهد، وتضييع غرضه العظيم من التعاون الدولي المثمر، وتدعيم السلم والأمن على أساس من الحق والعدل في العالم كله.

(*) تسعى الدول اليوم ـ في بعض الأحيان ـ بسبب الصفة الإلزامية للمعاهدات إلى عدم إعطاء مضمون دقيق للمعاهدات التي تبرمها للاحتفاظ بهامش كبير من حرية المناورة، إذ كلما كان مضمون النص الدولي دقيقا كلما فكرت الدول في اللجوء إلى آلية غير ملزمة. وفي آلية ملزمة مثل المعاهدات سيتم اللجوء إلى مضمون غامض. ـ ((الجندي)) غسان ـ المرجع السابق ـ ص 910 ـ 974.

(1) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 221.

(2) سورة آل عمران ـ الآية 77.

ومن الشروط الهامة في مشروعية المعاهدات:

1 ـ أن تقوم على التراضي الحر بين طرفيها، فالإكراه يفسدها [1] وينقض مشروعيتها وعلى هذا فإنّ التشريع الإسلامي الدولي لا يقر كافة أنواع المعاهدات التي تبرم بين الغالب والمغلوب، اثر انتهاء الحرب إذا أملاها الأول على الثاني قسرا وإذلالا وضمنها من الشروط ما يحقق له مكاسب خاصة على حساب الآخر، إذ لم تشرع المعاهدات لهذا الغرض أصلا، عملا بقوله تعالى: {ولا تشــتـروا بعهد[*] الله ثمنا قليلا إنما عند الله هو خير لكم إن كنتم تعلمون}[2].

2 ـ ألا تتعارض مع القرآن العظيم، أو أن تمس في بند من بنودها نصا آمرا، أو تناقض مقصدا أساسيا ثابتا في تشريعه الدولي على سبيل القطع، لقول الرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈⌉∑ ⌈©〈©〉©: «المسلمون عند شروطهم... »[3] والشرط عقد.

وبديهي أنها لا تناقض مبادئ القرآن العظيم، إلا إذا كانت ترمي إلى أغراض غير إنسانية، أو كانت تستهدف تغليب كفة القوي على الضعيف، استعلاء وأثرة وأنانية، أو العبث بالسلم والأمن الدوليين، بأن كانت اتفاقا أو تحالفا على الإثم والعدوان، مما يتنافـى مع المصلحة الإنسانية العليا.

3 ـ ويشترط أيضا أن تكون نصوصها بينة صريحة [4]، لا يلابسها غموض أو إبهام أو التواء، بحيث يفسح المجال للتأويل والتلاعب بالمعاني والألفاظ.

4 ـ أنّ العهد ذاته قوة وأمن واطمئنان، ولذلك شبه من ينقضه بحال المرأة الحمقاء[*] التـي تغزل غزلا وتقوي برمه ثم تنقضه من بعد تقويته أنكاثا، أي شعرا مجزء أجزاء صغيرة. ثم ذكر سبحانه وتعالى أن فيه زللا

---

(1) ((سلطان حامد)) القانون الدولي العام في وقت السلم ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1969 ـ الطبعة الخامسة ـ ص 222.

(*) والمقصود بالعهد هنا هو الاتفاق.

(2) سورة النحل ـ الآية 95.

(3) الحديث أورده المتقي الهندي في كنز العمال رقم الحديث 10948.

(4) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 222.

(*) سورة النحل ـ الاية 92.

للقدم بعد ثبوتها، فالعهد فيه اطمئنان وبعد عن الانزعاج، وبعد عن إرهاق الأنفس، وتثبيت للسلم، والسلم في ذاته قوة والنقض إزالة لهذه القوة وإزالة للثبات المستمر.

5 ـ أنّه لا يصح أن تكون الرغبة في زيادة رقعة الأرض التي تكون فيها سيادة الدولة ولا قوة السلطان الوقتي سببا في الغدر، ولذلك ذكر أن بواعث الغدر الممقوت أن تكون أمة هي أربى من أمة وأكثر عددا وأوسع أيضا وأقوى سلطانا.

وإنّ هذا التشديد في الوفاء بالعهود هو عدالة التشريع الإسلامي الدولي في العلاقات بين الشعوب والأمم، وهي قوام العدالة في العلاقات بين الدول، وهو طريق الأمن والسلامة في هذه الأرض. وإذا كان السلم هو الأصل في العلاقات الإنسانية وهو العدل، فإنّ العهود هي التي تثبته وتقويه، وإنّ توزيع الانتفاع بهذه الأرض طريقه العهود العادلة التي لا شطط فيها ولا مجاوزة للحد، لا يستضعف فيها ضعيف ولا يستعلي فيها قوي بل إنّه إذا كان الواجب على الضعيف أن يوفي، فالواجب على القوي ألا يتحكم ولا يستكبر ولا تأخذه العزة بالإثم[1].

ولقد كانت عهود[2] النبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉∑〈 ⁄©〈© التي كان يعقدها مع المشركين وعقدها مع اليهود والنصارى مثلا للعهود العادلة، يعطي العهد بمقدار ما يأخذ، وتكون على قدم المساواة. بل إنّه في حال قوته وعقده مع من هو أضعف منه يعطي أكثر مما يأخذ، ويشترط على نفسه ما لايقبله الخصم[3].

ولم يغدر النبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉∑〈 ⁄©〈© ـ بصلح الحديبية ـ وسماه القرآن فتحا مبينا، لأنّه إن لم يكن فيه الاستيلاء على مكة فقد كان فيه التفرغ للدعوة، وكان فيه نشر العدالة وروح الإسلام بين العرب، وكان هو السبيل من بعد ذلك للاستيلاء على مكة.

---

(1) انظر ـ ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني ـ المرجع السابق ـ ص 149.

(2) لمزيد من الاطلاع على عهوده المختلفة راجع: ((حميد الله)) محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية ـ المرجع السابق ـ ص 37 ـ 309.

(3) لمزيد من الاطلاع على ما جاء في صلح الحديبية راجع: ((السهيلي)) أبو القاسم بن عبد الله بن أحمد ـ الروض الأنف ـ المرجع السابق ـ ص 24 وما بعدها.

والعهود لكي تكون سبيلا للسلم الدائمة وقيام العدالة، يجب أن تبنى على العدالة والمساواة وعلى الأخوة الإنسانية (1)، لا على تحكم القوي في الضعيف وتحكم العالم بوسائل الحضارة والقوة والتمكن في غيره، بل تكون مبنية على تعميم العلم والحضارة في كل بقاع الأرض، فإنّ الأمم التي سادتها العلوم مسؤولة عن الأمم التي لم تنل حظا كبيرا من العلم بوسائل استغلال ينابيع الثروة،لأنّ ذلك يزيد الأرض كلها نماء، ونماؤها للإنسانية كلها لا لفريق من بينها قل عدده أو كثر. ومسؤولية الدول المتقدمة عن الدول النامية ليست مسؤولية التحكم بل مسؤولية الموجه المرشد الهادي من غير استغلال للتخلف ولا استبعاد للمتخلف.

وهنا ترد اعتراضات ثلاثة:

1 ـ إنّ المعاهدات سواء أكانت عادلة أم غير عادلة مظنة الغدر، فكيف يمكن الوفاء مع توقع الغدر؟.

2 ـ إنّ العدالة نسبية، فقد يرى القوي أن يكون في مصلحته عدالة ولا يرى الضعيف ذلك!

3 ـ إنّ كل دولة متقدمة تدعي أنها دخلت أرض الضعيف لتحضيره وتوجيهه حتى اختلط الحق بالباطل، فما السبيل للتميز بينهما وتحقيق العدالة في هذه الأرض؟.

الاعتراض الأول: إنّ الأمر بالوفاء أمر ديني (2) يجب أن يطيعه الجميع بقلوبهم وجوارحهم، والأمر بإقامة العدل كذلك هو أمر للشعوب والحكام معا، وهو السبيل لإنقاذ الأرض من ويلات المفسدين من بني الإنسان. وتوهم الغدر من أحد طرفي الاتفاق لا يسوغ له أن ينقضه بل يسوغ له الاحتراس إن كان الآخر لا يستمسك بدين ولا خلق ولقد قيل للرسول ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〈©: إنّ المشركين سينقضون العهد، فقال النبي ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〈©: «وفوا لهم واستعينوا الله عليهم»(3).

الاعتراض الثاني: هو أنّ العدالة في الأرض نسبية إذا تشابكت الحقوق والواجبات ولم يمكن التمييز بينهما، ولكن هناك نوع من العدالة

(1) انظر ـ ((دراز)) محمد عبد الله ـ القانون الدولي العام والإسلام ـ المرجع السابق ـ ص 13 - 14.

(2) انظر ـ ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني ـ المرجع السابق ـ ص 150.

(3) نقلا عن ((الدسوقي)) محمد ـ المرجع السابق ص 339.

إدراكه في مرتبة إدراك البديهيات التي لا يلتبس فيها الحق بالباطل، وهي أن تعامل الشعوب على قدم المساواة لا فرق بين لون ولون، وجنس وجنس، وإقليم وإقليم، بل يكون الجميع شركاء في خيرات الأرض كل بمقدار عمله وطاقته، فهل يختلف أحد في أمر المساواة من غير نظر للألوان؟ فالبداهة تقول ما قاله النبي ∏〉⌉ ∩〈〈∑ ∨〈〉∑ ⌠©〈©: «كلكم لآدم وآدم من تراب»[1]. والبداهة تقول : لا يتحكم ذو الخيرات فيمنع عن غيره القوت، فـ«الحلال بين والحرام بيّن»[2].

الاعتراض الثالث: أنّ الادعاء الباطل كثير وهو ظلم في القول، وظلم للحقيقة وظلم للإنسانية، ولو كانت العدالة مرعية الجانب في العلاقات الإنسانية ما وجدت تلك الدعاوى الباطلة، وإنما ينظر إلى الدعاوى التي يقوم الدليل عليها. ولو أخذ الظالمون بأقوالهم واعتبرت حجة لهم لعم الفساد، وما قام للعدالة سلطان في هذه الأرض وان هذه الدعاوى باطلة [3].

بعد أن أوضحت أصول المعاهدات وشروط إبرامها في مطلب أول، بقي أن أبين حدود حرمة المعاهدات وقدسيتها وذلك في مطلب ثان.

المطلب الثاني: حدود حرمة المعاهدات وقدسيتها.

ودليل حرمة المعاهدات وقدسيتها في التشريع الإسلامي الدولي قولـه تعالى: {بلى من أوفى بعهده واتقى...}[4] ولا يوجد دين أو تشريع قد رفع من شأن العهد إلى هذا المستوى من القداسة [5]. وقد كان لهذه القاعدة أثرها في العمل على استقرار السلم والأمن الدوليين من جهة، وعلى تأصيل روح الثقة فيمن يتعامل مع الدولة الإسلامية على الصعيد الدولي، مما يعتبر بحق من أهم خصائص علاقات الإسلام الخارجية.

وأساس ذلك، أنّ التشريع الإسلامي لا يفصل بين الخلق والتشريع لاستناده أساسا إلى عقيدة دينية، وهي ميزة عظمى تفتقر إليها كل

---

(1) الحديث أورده ((المتقي)) الهندي في كنز العمال - رقم الحديث 7744.

(2) الحديث أورده ((المتقي)) الهندي في كنز العمال - رقم الحديث 7291 - 7315.

(3) ((أبو زهرة)) محمد - المجتمع الإنساني - المرجع السابق - ص 152.

(4) سورة آل عمران - الآية 76.

(5) انظر - على الخصوص: ((الشيباني)) محمد بن الحسين - شرح كتاب السير الكبير - الجزء الأول - المرجع السابق - ص 185.

القوانين في العالم اليوم لإقراره الحق والعدل، وذلك لأنّ العقيدة الدينية هي التي تجعل للقيم الخلقية الاعتبار الأول في التشريع والتعامل الداخلي والدولي، ولا سيما في إبرام المعاهدات والمواثيق الدولية فلا غدر ولا احتيال، قال الله تعالى، {وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم...}[1].

وهكذا نلاحظ: أنّ تنفيذ الحكم الشرعي العملي واحترامه وتقديسه، يستند أساسا إلى عقيدة المسلم ووجدانه، وذلك من أعظم الضمانات لاستقامة الأمر في العلاقات الدولية. فالاعتبارات الدينية النابعة من أصل العقيدة هي بعينها اعتبارات خلقية، فليس الدين الإسلامي في التشريع الدولي أو العقيدة إذن صفة نقص أو أمرا رجعيا أو من قبيل المثبطات لإرجاع عقارب الساعة إلى الوراء، بل هو عامل فعال في إرساء أصول الفضائل في المجتمع الإنساني، ورد الإنسان إلى الاحتكام إلى نقاء فطرته، وحيوية ضميره وطهارة وجدانه، وهذا هو أصل التقدم الإنساني على ما يبدو.

وأما الكذب والغش ونكث العهود وغيرها مما يناقض أصول الفضائل، فمعوقات كأداء تعرقل تقدم الإنسانية بلا مراء وتجعله يرجع بالشعوب القهقرى إلى عهود البدائية الأولى [2]، قال تعالى: {أفحكم الجاهلية يبغون}[3]. فضلا عن أنّها من أسباب الاضطراب العالمي. بينما يلاحظ أن بعض الفلاسفة والفقهاء من مثل ميكافيلي، يقررون أن على الدولة أن تلجأ إلى وسيلة الحيوانات في تنافسها مع الدول الأخرى، فيجب أن تختار وسائل الأسد والثعلب معا، فتلجأ إلى الشدة والبطش وهما طريق الأسد، وإلى المكر والدهاء وهما وسيلة الثعلب [4]. وهذا مناف بداهة لأصول الأخلاق والفضائل التي جاء بها التشريع الإسلامي الدولي، بل هو عين شريعة الغاب فكيف تسمى فلسفة أو تشريعا دوليا؟

---

(1) سورة النحل ـ الآية 91.

(2) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 366 ـ 367.

(3) سورة المائدة ـ الآية 50.

(4) ((ميكافيلي)) نيقولو ـ الأمير ـ ترجمة فاروق سعد ـ المرجع السابق ـ ـ ص 147 ـ 148.

أكدت فيما مر معنا من فقرات أنّ للصفة الدينية دورا فعالا في إبرام المعاهدات الدولية، فهل لها نفس الأثر في مجال التعاون والتواصل الحضاري؟ ذلك ما أود توضيحه من خلال المبحث التالي:



المبحث الثالث: التعاون والتواصل الحضاري في التشريع الإسلامي.

إنّ فكرة التشريع الإسلامي الدولي المبدئية والأساسية في التعاون والتواصل الحضاري ، هي الربط المحكم بين أصل السلم والتعاون على البر والتقوى، في النطاق الاجتماعي، على مستوى الأمة وعلى مستوى الجماعة الإنسانية كلها {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير}(1).

في هذه الآية يخاطب الله تعالى جميع البشر، مبينا أنّ الاتجاه الذي يجب أن ينبثق من حالة التنوع هو تنمية العلاقات السلمية بين الجماعات المتنوعة ليكون مآل ذلك إلى حالة التكامل بين الناس. وهذا يعني أنّه لا يجوز أن يتحول التنوع الذي يحمل دائما إمكانية التواصل التكاملي إلى تناقض يبعد الجماعات الإنسانية عن حالة السلم (2).

والملاحظ أنّ الآية مدنية، أي أنها نزلت بعد إقامة المجتمع السياسي الإسلامي وتشكيل الدولة الإسلامية، ومن هنا فإنّ المضمون التشريعي للآيات الكريمة فيما يتعلق بهذا المبدأ في الروابط الإنسانية داخل المجتمع الواحد أو في المجتمع الدولي. هذا المضمون من المضامين الثابتة في هذا التشريع.

وعلى مستوى العلاقة بين المجتمع الإسلامي والمجتمع غير الإسلامي يسري هذا المبدأ أيضا، حين يلتزم المجتمع غير الإسلامي بمبدأ السلام والتعايش السلمي، ويلتزم بمبدأ الحرية الفكرية التي تتيح للإسلام أن ينتشر بين الناس دون أن يواجهوا إرهابا فكريا أو جسديا يحول بينهم وبين أن يتعرفوا عليه.

وفي هذه الحالة، لا يؤثر العدوان السابق على المسلمين مهما بلغت شناعته وفضاعته على علاقاتهم السلمية بالآخرين، وعلى روح التعاون الخيرة مع الآخرين {ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى}(3).

وبذلك، يكون التشريع الإسلامي الدولي قد اعترف بالمصالح الخاصة بكل دولة وأمة عدلا، شريطة أن لا تصادم المصلحة الإنسانية العليا لأنهما

---

(1) سورة الحجرات - الآية 13.

(2) انظر - ((شمس الدين)) محمد مهدي - المرجع السابق - ص 15.

(3) سورة المائدة - الآية 02.

كليهما يمثلان القيمة الكبرى التي يدور عليها التشريع كله، ويوجب التنسيق بينهما في تعامله مع الدول.

هذا، ومن مقررات هذا التشريع إيجاب التنسيق بين المصالح الخاصة بكل دولة أو مجتمع والمصلحة العامة في التعامل عند التعارض، وذلك آية اعتبارهما معا إذا تساويا من حيث المشروعية، إذ المصلحة نسبية لكن ذلك مشروط بالتقيد بمصلحة المجتمع الدولي أي الإنسانية بعامة، وبما لا يتنافى مع القيم الموضوعية العليا والمبادئ العامة والمقاصد الأساسية للتشريع الإسلامي الدولي. وهذه هي الخصيصة ـ العالمية ـ التي جعلت من القرآن العظيم ميثاقا دوليا في المقام الأول بمقتضى خصائص تشريعه من الشمول والعالمية والإنسانية[1].

هذا، والتنسيق إنما يقدم على أساس الموازنة تبعا لطبيعة المصلحة ونوعيتها ليصار إلى ترجيح ما هو أشمل نفعا وأبلغ أثرا، وهذا من قضايا العقل والدين، فضلا عن أن هذا مما يؤكد واقعية هذا التشريع وإمكانية تطبيقه عملا.

ولعل أبين شاهد على هذا، ما ورد في القرآن العظيم من أسباب إيثار المصلحة العليا للمجتمع الدولي، على ما يقضي به الإسلام من نصرة المسلم للمسلم المضطهد في بلد غير إسلامي يربطه بالمسلمين عهد وميثاق، مما يعتبر أصلا شرعيا لإيثار الصالح الإنساني العام على الصالح الخاص للمسلمين: {وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق}[2].

ولقد جعل القرآن العظيم اختلاف الناس شعوبا وقبائل للتعارف والتعاون لا للتباغض والتنازع، ولذلك قال:{{يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى...}[3] فاختلاف الشعوب في الأرض له غاية جليلة أرادها الله تعالى وهي التعارف. وهذا التعارف له ظواهر:

الأولى: اللقاء على مودة وتراحم في أمن وسلام لا في حرب وخصام.

---

(1) انظر ـ على الخصوص: ـ ((شمس الدين)) محمد مهدي ـ المرجع السابق ـ ص 16. و ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 45 ـ 46.

(2) سورة الأنفال ـ الآية 72.

(3) سورة الحجرات ـ الآية 13.

والثانية: التعاون على أن ينتفع الإنسان بكل خيرات الأرض(*)، بحيث ينتفع أهل كل إقليم بما في الإقليم الآخر من خير ويمده بما عنده من فائض أرضه مقابل أن ينتفع هو بما عنده. فإذا كانت الأرض مختلفة فيما تنتج، فالإنتاج كله للإنسانية كلها، فتكون تفرقة الأقاليم ليكون الاستغلال كاملا، فتستغل الأرض في كل أجزائها مهما تتباعد وتتفرق (1).

كما أنّ من ظواهر تكريم الإنسان في هذه الأرض أنّه لا يوجد تعارف إذا كان إقليم يحتقر إقليما، لأنّ ذلك يكون تناكرا ولا يكون تعارفا، ولابد أن يحترم أهل الأرض حرية أهلها فلا يكون تعارف إذا لم تحترم الحرية، لأنّه إذا كان أساس العلاقات الإرهاق النفسي وعدم احترام الحرية الشخصية لا يكون ذلك تعارفا بل يكون استعبادا أو استرقاقا أو استعمارا.

فأهل كل بلد يرون إقليمهم بالطريقة التي يرونها، ويعتنقون من العقائد ما شاءوا من غير إكراه ديني ولا إرهاق نفسي. بل إنّ التشريع الإسلامي الدولي ذهب به فرط احترامه للحرية إلى حماية العقيدة الدينية من أن يعتدى عليها، وقاعدته ((وأمرنا أن نتركهم وما يدينون))(2).

ولقد حث القرآن العظيم على الضرب في الأرض في سبيل هذا التعارف، فالأرض كلها للإنسان يعمرها. والضرب في الأرض يعرف الإنسان بأخيه الإنسان، ويوجد عملا ما دامت عنده قوة هذا العمل، فلا يترك نفسه راكدا في أرض واحدة تذبل فيها قواه (3). ولقد قال الله تعالى في ذلك:{هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه...}(4). واعتبر من سعى في الأرض لطلب الرزق مثوبا على فعله، فقد قال سبحانه:{ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغما كثيرة وسعة}(5).

ومن هذين النصين يتبين أنّ القرآن العظيم يدعو إلى الهجرة لطلب الرزق الحلال فإنّ الأخوة الإنسانية يجب أن تفتح صدرها لعمل العاملين فإذا ضاقت أرض بمن فيها وجب على القادرين أن يهاجروا إلى أرض أخرى

(*) وهنا يسجل أنّ الإرهاصات التي تتم على مستوى فقهي دولي، والتي ترمي إلى جعل بعض مناطق المعمورة تراثا مشتركا للإنسانية فإنّه لن يضاهي ما أصله التشريع الإسلامي في هذا المضمار، وقد أشرت في الباب الأول من هذه الأطروحة إلى ذلك.

(1) ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني ـ المرجع السابق ـ ص 35 ـ 36.

(2) نقلا عن ((هويدي)) فهمي ـ مواطنون لا ذميون ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط1 ـ 1985 ـ ص 114.

(3) ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني ـ المرجع السابق –36 ـ 37.

(4) سورة الملك ـ الآية 15.

(5) سورة النساء ـ الآية 100.

يجدون فيها سعة من الرزق ومستردا لقواهم العاملة يتسع لنشاطهم، والأرض كلها أرض الإنسان وخيراتها كلها للإنسان ينال منها كل عامل بمقدار طاقته، والثمرات للناس فرادى وجماعات.

ولعل أعظم ثروة في هذا الوجود هو الإنسان نفسه، لأنّه قوة القوى المنتجة في هذه الأرض فإذا فاضت هذه القوة العظيمة في إقليم انتقلت إلى إقليم آخر، ومن أراد أن يمنع ازدياد هذه القوة فإن مثله كمثل من يزداد عنده الطعام فيلقيه في البحر ـ كما تفعل الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية حتى لا تنخفض أثمان بعض المنتجات الفلاحية ـ ويمنعه عن البلاد التي تحتاج إليه. وان التعاون في تبادل القوى البشرية كمثل التعاون في الأموال على السواء(1).

والتعاون لا يكون كاملا إلا إذا أزيلت الحواجز الإقليمية في الأرضين، بحيث يهاجر كل إنسان إلى ما يحب من الأرض. ولا يمكن أن يكون ثمة تعارف كالتعاون الذي دعا إليه القرآن العظيم إلا إذا محيت التفرقة العنصرية محوا تاما، فلا تفرقة بالجنس ولا بالعنصر، ولا باللغة، والناس يتفاضلون فيما بينهم بالأعمال لا بالأنساب، لذا حارب الرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〉© العصبية قائلا: «ليس منا من دعا إلى عصبية»(2).

والظاهرة الثانية من ظواهر التعارف الإنساني (التعاون)، ويجدر بي أن أشير إلى عمل النبي ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〉© في التعاون واستجابته لأمر الله تعالى، فقد قال: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}(3).

ولم يقف التعاون في عهد الرسول ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〉© بين المسلمين، بل تجاوزه إلى غيرهم، فقد عقد مع اليهود حلفا(*) أساسه التعاون على الخير، وحماية الفضيلة، ودفع الأذى، وحماية الدولة من كل اعتداء، ومنع الظلم وردع المجرمين العابثين بالأمن، وأكد النبي ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌈∑ ⌈©〉© ذلك بالمواثيق. و«يلاحظ أنّ الميثاق كان يهدف إلى إقامة الحق المجرد، فهو يشبه ما يعرف اليوم (بالتعايش السلمي)، ولكنه كان أبلغ لأنّه لا يكتفى فيه

---

(1) انظر ـ «أبو زهرة» محمد ـ المجتمع الإنساني ـ المرجع السابق ـ37.

(2) الحديث أورده «المتقي» الهندي في كنز العمال رقم الحديث 7657.

(3) سورة المائدة ـ الآية 2.

(*) لمزيد من الاطلاع على هذا النوع من التعاون ـ راجع «حميد الله» محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية ـ المرجع السابق ـ ص 39 وما بعدها.

بدفع الشر، بل الاتجاه فيه إلى جلب الخير))(1). كما أنّ لنا في مراسلاته ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌊∑ ⌈©〉© مع الدول ودعوتها إلى التوحيد والتعاون خير دليل على ذلك(*)، وما تعاونه مع الحبشة وعدم التفكير في فتحها لأنّها آثرت من البداية التعاون إلا دليل صدق على روح التعاون التي جاء بها التشريع الإسلامي الدولي. كما أنّها بدورها ـ أي الحبشة ـ لم تفكر في غزو أرض الإسلام أو التفكير في القضاء عليه، كما حصل مع الفرس والروم حيث رأت هذه الإمبراطوريات المتداعية في الدين الجديد خطرا على وجودها، باعتبارها صادرت الحريات واستعبدت الشعوب. والدين الجديد ما جاء إلا لتحرير هذه الشعوب وتركها تختار مصيرها بنفسها.

وعلى هذا، فإنّ جوهر العلاقات الإنسانية في التشريع الإسلامي الدولي واحد لا يختلف لوحدة معيار العدل والمصلحة فيه. ولا يعكر هذا الأصل أن يكون التعاون المطلوب تحقيقه شرعا على الصعيد الدولي واقعا متوقفا على تحقيق المصالح الخاصة بكل دولة، فهذا منطقي وواقعي لأنّه ضرب من التدرج بالخاص إلى العام، كما تقضي به طبائع الأشياء، ولأنّ تحقيق الكل رهن بتحقيق كافة أجزائه (2). لذا كان واجبا على كل أمة في المجتمع الدولي ـ في منطق التشريع الإسلامي الدولي ـ أن تنعطف على مصالحها المختلفة والمشروعة، وتبذل أقصى ما في وسعها لتحقيقها وتنميتها وحفظها، على نحو يحقق التعاون المشترك والمتبادل مع الأمم الأخرى المسالمة وفي جميع مجالات الحياة. وهذا هو التواصل الحضاري العام فرعا عن مبدأ التعاون الدولي، شريطة ألا يخرج عن نطاق مقتضيات القيم الموضوعية والمثل العليا التي استقرت في هذا التشريع لأنّ هذا هو جوهر فلسفة الإسلام (3). كما ربط هذا التشريع مبدأ التعاون الإنساني والتواصل الحضاري بالعقيدة الإسلامية أيضا تأصيلا لهما في النفس الإنسانية، وكفالة لتحقيق غايته القصوى من الصالح الإنساني العام لقوله تعالى: {وتعاونوا

---

(1) ((أبو زهرة)) محمد ـ المجتمع الإنساني ـ المرجع السابق ـ ص 39.

(*) راجع كتبه صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر...الخ. ((حميد الله)) محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية ـ المرجع السابق ـ ص 74 وما بعدها.

(2) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 41، وخصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 47.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس ـ المرجع السابق ـ ص 40.

على البر والتقوى}[1] بإطلاق، مما يقطع بأنّ المعنى العقدي لا ينفصل عن التدبير الدولي بل هو قوامه»[2] . وهذا يستلزم بالضرورة تحريم السياسات الاستعمارية، مهما اتخذت من صور لأنّها تندرج فيما أسماه القرآن العظيم بغيا لقوله تعالى: {وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي}[3]. كما أطلق عليها (فسادا وعلوا في الأرض) لقوله تعالى:{تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا...}[4] فإذا كان مجرد ابتغاء العلو في الأرض تكبرا أو ازدراء أو خيلاء محرما، فابتغاء العلو في الأرض على ظلم وعتو محرم من باب أولى لازدواج علة النهي والتحريم[5].

بعد أن وضحت الدور الإيجابي للصفة الدينية في التشريع الإسلامي الدولي باعتبارها الموجه والمرشد نحو الغايات الإنسانية بهدف إرساء الأسس الصحيحة للسلم والتعاون والتواصل الحضاري بين جميع الأمم، فإنه بقي علي أن أبين مدى اعتبار التشريع الإسلامي عبادة؟ وذلك في الفصل التالي:



---

(1) سورة المائدة ـ الآية 2.

(2) «الدريني» محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 64 وما بعدها.

(3) سورة النحل ـ الآية 90.

(4) سورة القصص ـ الآية 83.

(5) انظر ـ «الدريني» محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص64.

الفصل الرابع
التشريع الإسلامي الدولي عبادة .

ليست العبادة في الإسلام أمرا على هامش الحياة، إنما هي المبدأ الأول الذي أنزل الله كتبه وبعث رسله لدعوة الناس إليه، وتذكيرهم به إذا نسوه أو ضلوا عنه، ولهذا خاطب خاتم رسله ∏〈⌉ ∩〈〈∑ ∨〈⌉∑ 〈©〈© بقوله: {وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه أنّه لا إله إلا أنا فاعبدون}[1].

ولما ختم الله رسالته بالإسلام كخلاصة لمجموع الديانات السابقة أكد هذه الحقيقة وأعلن في القرآن العظيم أنّ الغاية من خلق المكلفين أن يعرفوا الله ربهم ويعبدوه، فهذا سر هذا الجنس الناطق المفكر المريد في هذا العالم:{وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون...}[2].

بيد أنّ الناس ـ حتى المسلمين ـ ظلموا العبادة، وحرفوها عن وجهها وعن حقيقتها وعن مكانها، فهما وأسلوبا، ونظرا وتطبيقا.

فهل صحيح أنّ معنى العبادة ـ التي جعلها الله سبحانه وتعالى غاية الخلق ـ لا تعدو أداء الشعائر المعروفة، من الصلاة والصيام والحج، وما يلحق بهم من الذكر والتلاوة؟ أم أنّ أوامر الإسلام ونواهيه، وأحكامه الداخلية والدولية، ووصاياه تستوعب كل مجالات الحياة، وأنّ العبادة ـ كما جاء في القرآن العظيم والسنة النبوية وكما فهمها السلف الصالح ـ تشمل الدين كله، وتشمل الحياة كلها. وبالتالي تعد أحكام التشريع الإسلامي الدولي عبادة هي الأخرى بل من أجل العبادات ؟ ذلك ما أوضحه من خلال المبحثين التاليين:

الأول وتناولت فيه مدلول العبادة.

أما الثاني فخصصته لأحكام التشريع الإسلامي الدولي باعتبارها عبادة .

المبحث الأول: مدلول العبادة في الإسلام.

لتوضيح معنى العبادة في الإسلام ، قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، تناولت في **الأول** معنى العبادة ومجالاتها، وخصصت **الثاني** لعلاقة الإنسان بالعبادة.

---

(1) سورة الأنبياء ـ الآية 25.

(2) سورة الذاريات ـ الآية 56.

المطلب الأول: تعريف العبادة.

ما معنى العبادة في الإسلام؟ وما هي مجالاتها؟ وهل هي محصورة في الصلاة والزكاة والحج كما هو شائع أم أنها أوسع من ذلك ؟ هذا ما أسعى إلى توضيحه من خلال الفرعين التاليين:

الأول وخصصته لمعنى العبادة.

الثاني وتناولت فيه مجالات العبادة.

الفرع الأول: العبادة لغة واصطلاحا.

العبادة في اللغة: ((هي الطاعة والخضوع)) (1).

أما في الشرع فهي أعمق وأوسع فهي إلى جوار المعنى الأصلي في اللغة يضاف لها عنصر جديد له أهمية كبرى في الإسلام وفي كل الأديان. عنصر لا تتحقق العبادة ـ كما أمر الله سبحانه ـ إلا به، وذلك هو عنصر الحب فبغير هذا العنصر العاطفي الوجداني لا توجد العبادة التي خلق الله لها الخلق وبعث بها الرسل وأنزل الكتب.

وفي توضيح ذلك، يقول الإمام ابن تيمية: ((الدين يتضمن معنى الخضوع والذل يقال: دنته فدان، أي أذللته فذل، ويقال: يدين الله، ويدين لله، أي يعبد الله ويطيعه ويخضع له فدين الله عبادته وطاعته والخضوع له))(2).

والعبادة أصل معناها: (الذل أيضا)، يقال طريق معبد، إذا كان مذللا قد وطئته الأقدام. لكن العبادة المأمور بها تتضمن ((معنى الذل ومعنى الحب)) فهي تتضمن غاية الذل لله تعالى بغاية المحبة له، فإنّ آخر مراتب الحب هو التتيم وأوله العلاقة لتعلق القلب بالمحبوب ثم الصبابة لانصباب القلب إليه(3).

ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدا له، ولو أحب شيئا ولم يخضع له لم يكن عابدا له كما قد يحب الرجل ولده وصديقه. ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالى، بل يجب أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شيء، وأن يكون الله أعظم عنده من كل شيء بل لا يستحق المحبة والخضوع التام إلا الله. وكل ما أحب لغير الله فمحبته فاسدة، وما عظم بغير

---

(1) ((ابن المنظور)) أبو الفضل جمال الدين ـ لسان العرب ـ المجلد 3 ـ المرجع السابق ـ ص 271 - 275.

(2) ((ابن تيمية)) تقي الدين أحمد ـ العبودية ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ الطبعة الخامسة ـ 1399هجرية ص 37.

(3) انظر ـ: ـ ((المبارك)) محمد ـ نظام الإسلام ـ دار الفكر ـ 1984 ـ ص 196. و((يس)) كمال ـ العقيدة سفينة النجاة ـ دار الشروق ـ الطبعة الثانية ـ بدون تاريخ ـ ص 424.

أمر الله فتعظيمه باطل، قال الله تعالى: {قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم..أحب إليكم من الله ورسوله....فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين}(1).

وبهذا ندرك أنّ العبادة المشروعة لا بد لها من أمرين:

الأول: هو الالتزام بما شرع الله ودعى إليه رسله أمرا ونهيا وتحليلا وتحريما، وهذا هو الذي يمثل عنصر الطاعة والخضوع. ((فليس عبدا ولا عابدا لله من رفض الاستسلام لأمره، واستكبر عن اتباع نهجه والانقياد لشرعه، وإن أقر بأن الله خالقه ورازقه. فقد كان مشركوا العرب يقرون بذلك ولم يجعلهم القرآن العظيم بذلك عباد الله الطائعين. فخضوع الإقرار بالربوبية لا يكفي وخضوع الاستعانة في الكربات والاستغاثة في الشدائد لا يكفي، ولا بد من خضوع التعبد والانقياد والإتباع الذي هو حق الألوهية))(2)، وبهذا يتحقق معنى {إياك نعبد وإياك نستعين}(3).وأساس الخضوع لله تعالى هو الشعور الواعي بوحدانيته تعالى، وقهره لكل من في الوجود، وما في الوجود فكلهم عبيده وخلقه، وفي قبضة قدرته وسلطانه، وفي هذا يقول الله تعالى: {ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا(*) وكرها(**)...قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفتخذتم من دونه أولياء... كذلك يضرب الله الأمثال}(4).

وأساس الخضوع لله الواحد القهار هو الشعور الذاتي بالحاجة إلى من يملك الضر والنفع، والموت والحياة، ومن له الخلق والأمر، ومن بيده ملكوت كل شيء، فيكون الشعور بالضعف أمام من يملك القوة كل القوة، والشعور بالجهل أمام من أحاط بكل شيء علما (5). والشعور بالعجز أمام من يملك القدرة، كل القدرة والشعور بالفقر أمام من يملك الغنى كل الغنى، وباختصار شعور العبودية المخلوقة الفانية الفقيرة أمام الربوبية الخالقة الأزلية الأبدية المالكة لكل شيء.

---

(1) سورة التوبة ـ الآية 24.

(2) ((ابن تيمية)) تقي الدين أحمد ـ العبودية ـ المرجع السابق ـ ص 31 ـ 32.

(3) ((رضا)) محمد رشيد ـ تفسير المنار ـ المجلد الأول ـ المرجع السابق ـ ص 56 ـ 62.

(*) العبادة ((الطاعة الاختيارية)) مقرونة بالمحبة.

(**) العبادة ((الطاعة كرها)) غير مقرونة بالمحبة، كأجهزة جسم الكافر تعمل وفق أوامر المولى Y مكرهة.

(4) سورة الرعد ـ الآية من 15 إلى 17.

(5) ((ابن تيمية)) تقي الدين أحمد ـ العبودية ـ المرجع السابق ـ ص 32.

وكلما ازداد الإنسان معرفة بنفسه ومعرفة بربه ازدادت هذه المشاعر وضوحا وقوة فقوي اعتماده على الله واتجاهه إليه، وتوكله عليه، واستعانته به، وتذللـه لـه، ومدّ يد الضراعة إليه، ووقف ببابه سائلا داعيا. ومن أجل ذلك وصف الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بعباد الله.

فإذا جهل الإنسان قدر نفسه، وجهل قدر ربه، لم تمت هذه المشاعر ولكنها تنحرف وتتحول فتبحث لها عن رب تتجه إليه وتخضع له وتنقاد إليه، ولابد وإن لم تشعر بذلك أو لم تمسه خضوعا وانقيادا، ولم تسم مقصودها ربا وإلها.

الثاني: أن يصدر هذا الالتزام من قلب يحب الله تعالى، فليس في الوجود من هو أجدر من الله تعالى بأن يحب، فهو صاحب الفضل والإحسان، الذي خلق الإنسان ولم يكن شيئا مذكورا، وخلق له ما في الأرض جميعا، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة، وخلقه في أحسن تقويم، وصوره فأحسن صورته، وكرمه وفضله على كثير من خلقه، ورزقه من الطيبات، وعلمه البيان واستخلفه في الأرض، ونفخ فيه من روحه، فمن أولى بالله من الحب؟[1].

إنّ أساس محبة الله تعالى هو الشعور بفضله ونعمته وإحسانه ورحمته، والإحساس بكماله فمن كان يحب العدل فالله هو العادل، ومن كان يحب الإحسان فالله هو واهبه وصاحبه.

فمن عرف الله أحبه، وبقدر درجته في المعرفة تكون درجته في المحبة.

ولهذا «كان الرسول صلى الله عليه وسلم أشد النّاس حبا لله، لأنّه كان أعرفهم بالله»[2]. وكانت قرة عينه في الصلاة لأنّها الصلة المباشرة بين قلبه وبين الله، وكان في دعائه يسأل الله الشوق إلى لقائه.

---

(1) ((الفاعوري)) داود ـ مفهوم الاستخلاف العام وشروطه في العقيدة الإسلامية ـ مجلة الدراسات ـ مجلة علمية تصدرها عمادة البحث العلمي بالجامعة الأردنية ـ المجلد الحادي والعشرون ـ حزيران 1994 ـ العدد3 ـ ص 188. و((ابن تيمية)) تقي الدين أحمد ـ العبودية ـ المرجع السابق ـ ص 33.

(2) ((السخاوي)) محمد بن عبد الرحمان ـ المقاصد الحسنة ـ تحقيق ودراسة ـ محمد عثمان الخشت ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1985 ـ ص 168 ـ 184.

لابد إذن في العبادة من العنصرين معا: غاية الخضوع لله، وغاية المحبة لله.

إذا كانت العبادة في الإسلام بهذا الحجم والأهمية، فما هي مجالاتها؟ ذلك ما أوضحه من خلال الفرع الثاني:

الفرع الثاني: مجالات العبادة.

إنّ المتأمل في قوله تعالى: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}(1)، يجده يحتوي حقيقة ضخمة هائلة من أضخم الحقائق الكونية التي لا تستقيم حياة الإنسان في الأرض بدون إرادتها واستيقانها، سواء كانت حياة فرد أم جماعة، أم حياة الإنسانية كلها في جميع جوانبها وعصورها.

وأول جانب من جوانب هذه الحقيقة أن هناك غاية لوجود الجن والإنس، تتمثل في وظيفة، من قام بها وأداها فقد حقق غاية وجوده، ومن قصر فيها أو نكل عنها فقد أبطل غاية وجوده وأصبح بلا وظيفة، وباتت حياته فارغة من القصد، خاوية من معناها الأصيل الذي تستمد منه قيمتها الأولى.

هذه الوظيفة المعينة التي تربط الجن والإنس بناموس الوجود، هي العبادة لله أو هي العبودية لله... أن يكون هناك عبد ورب، عبد يعبد ورب يعبد، وأن تستقيم حياة العبد كلها على أساس هذا الاعتبار (2).

ومن ثم يبرز الجانب الآخر لتلك الحقيقة الضخمة، ويتبين أنّ مدلول العبادة لابد أن يكون أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر (3). فالجن والإنس لا يقضون حياتهم في إقامة الشعائر والله لا يكلفهم هذا، وهو يكلفهم ألوانا أخرى من النشاط تستغرق معظم حياتهم. وقد لا نعرف نحن ألوان النشاط التي يكلفها الجن، ولكننا نعرف حدود النشاط المطلوب من الإنسان، نعرفها من القرآن العظيم من قوله

---

(1) سورة الذاريات ـ الآية 56.

(2) ((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء 26 ـ المرجع السابق ـ ص 3387.

(3) انظر ـ على الخصوص:

ـ ((العز بن عبد السلام)) أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز –قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص243. و، ((يالجن)) مقداد ـ الاتجاه الأخلاقي في القرآن ـ مكتبة الخانجي ـ مصر –1971 ـ الطبعة الأولى ـ ص 237. و((الهادي)) جعفر ـ معالم التوحيد في القرآن الكريم ـ دار الأضواء ـ بيروت 1984 ـ ص 404.

تعالى: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...}[1]، فهي الخلافة في الأرض إذن عمل هذا الكائن الإنساني. وهي تقتضي ألوانا من النشاط الحيوي في عمارة الأرض والتعرف إلى قواها وطاقتها، وذخائرها ومكنوناتها، وتحقق إرادة الله في استخدامها وتنميتها وترقية الحياة فيها. كما تقتضي الخلافة القيام على شريعة الله في الأرض لتحقيق المنهج الإلهي الذي يتناسق مع الناموس الكوني العام.

ومن ثم، يتجلى أنّ معنى العبادة التي هي غاية الوجود الإنساني، أو التي هي وظيفة الإنسان الأولى ـ كما قلنا ـ أوسع وأشمل من مجرد الشعائر، وأن وظيفة الخلافة داخلة في مدلول العبادة قطعا [2] ؛ وأنّ حقيقة العبادة تتمثل إذن في الأمرين السابق ذكرهما. بهذا وذاك يتحقق معنى العبادة، ويصبح العمل كالشعائر، والشعائر كعمارة الأرض، وعمارة الأرض كالجهاد في سبيل الله، والجهاد في سبيله كالصبر على الشدائد والرضا بقدر الله... كلها عبادة، وكلها تحقيق للوظيفة الأولى التي خلق الله الجن والإنس لها وكلها خضوع للناموس العام الذي يتمثل في عبودية كل شيء لله دون سواه. عندئذ يعيش الإنسان في هذه الأرض شاعرا أنّه هنا للقيام بوظيفة حددت من قبل الله تعالى، جاء لينهض بها فترة طاعة لله وعبادة له لا أرب له هو فيها، ولا غاية له من ورائها إلا الطاعة وجزاؤها الذي يجده في نفسه، من طمأنينة ورضى عن وضعه وعمله، ومن أنس برضا الله عنه ورعايته له ثم يجده في الآخرة تكريما ونعيما وفضلا عظيما[3]. وعندئذ يكون قد فر إلى الله حقا، يكون قد فر من أوهاق هذه الأرض وجوانبها المعوقة ومغرياتها الملفتة. ويكون قد تحرر بهذا الفرار من الأوهاق والأثقال، وخلص لله واستقر في الوضع الكوني الأصيل عبد الله، خلقه الله لعبادته، وقام بما خلق له، وحقق غاية وجوده. فمن مقتضيات استقرار معنى العبادة أن يقوم بالخلافة في الأرض، وينهض بتكاليفها، ويحقق أقصى ثمراتها؛ وهو في الوقت ذاته نافض يديه منها، خالص القلب من جواذبها ومغرياتها. ذلك أنّه

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 30.

(2) انظر ـ حول شمولية العبادة: ـ ((الألوسي)) محمود ـ روح المعاني ـ دار إحياء التراث العربي القديم ـ الجزء 14 ـ ص 21. و ((الرازي)) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري ـ التفسير الكبير ـ الجزء 27 ـ 28 ـ ص 231. و((عقلة)) محمد ـ نظام الإسلام العبادة والعقوبة ـ مكتبة الرسالة ـ 1986. و((المبارك)) محمد ـ نظام الإسلام عقيدة وعبادة ـ ص 140.

(3) انظر ـ ((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء 26 ـ المرجع السابق ـ ص 3387 ـ 3388، والمبارك محمد ـ العقيدة والعبادة ـ المرجع السابق ـ ص 182.

لم ينهض بالخلافة ويحقق ثمراتها لذاته هو ولا لذاتها، ولكن لتحقيق معنى العبادة فيها ثم الفرار إلى الله منها![1].

ومن مقتضياته كذلك أن تصبح قيمة الأعمال في النفس مستمدة من بواعثها لا من نتائجها، فلتكن النتائج ما تكون، فالإنسان غير معلق بهذه النتائج، إنما هو معلق بأداء العبادة في القيام بهذه الأعمال، ولأنّ جزاءه ليس في نتائجها، إنما جزاؤه في العبادة التي أداها. ومن ثم يتغير موقف الإنسان تغيرا كاملا اتجاه الواجبات والتكاليف والأعمال الداخلية والدولية، ينظر فيها كلها إلى معنى العبادة الكامن فيها، ومتى حقق هذا المعنى انتهت مهمته وتحققت غايته ولتكن النتائج ما تكون بعد ذلك. فهذه النتائج ليست داخلة في واجبه ولا في حسابه، وليست من شأنه وإنما هو قدر الله ومشيئته وجهده ونيته، وعمله جانب من قدر الله ومشيئته[2].

ومتى نفض الإنسان قلبه من نتائج العمل والجهد [3]، وشعر أنه أخذ نصيبه وضمن جزاءه بمجرد تحقق معنى العبادة في الباعث على العمل والجهد، فلن تبقى في قلبه حينئذ بقية من الأطماع التي تدعو إلى التكالب، واستغلال الشعوب ونهب خيراتها... الخ على أعراض هذه الحياة. فهو من جانب يبذل أقصى ما يملك من الجهد والطاقة في الخلافة والنهوض بالتكاليف، ومن جانب ينفض يده وقلبه من التعلق بأعراض هذه الأرض وثمرات هذا النشاط. فقد حقق هذه الثمرات ليحقق معنى العبادة فيها لا ليحصل عليها ويحتجزها لذاته.

والقرآن يغذي من هذا الإحساس ويقويه، بإطلاق مشاعر الإنسان من الانشغال بهم الرزق، فالرزق في ذاته مكفول تكفل به الله تعالى لعباده. وهو لا يطلب منهم بطبيعة الحال أن يطعموه ـ سبحانه ـ أو يرزقوه، حين

---

(1) انظر ـ ((قطب)) سيد ـ المستقبل لهذا الدين ـ دار الشروق ـ القاهرة 1978 ـ ص 59 ـ 60، و((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء 26 ـ المرجع السابق ـ ص 3388.

(2) انظر ـ ((المبارك)) محمد ـ نظام الإسلام العقائدي ـ مجلة المسلم المعاصر ـ العدد 14 ـ أفريل، ماي، جوان 1978 ـ ص 27 ـ 28.

(3) انظر ـ على الخصوص:

ـ ((قطب)) سيد ـ الإسلام ومشكلات الحضارة ـ دار إحياء الكتب العربية ـ بدون تاريخ ـ ص 128 ـ 129. و((المبارك)) محمد ـ نظام الإسلام عقيدة وعبادة ـ المرجع السابق ـ ص 196.

يكفل إنفاق هذا المال لمحتاجيه والقيام بحق المحرومين فيه {ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون إنّ الله هو الرزاق ذوالقوة المتين}(1).

وإذن لا يكون حافز المؤمن للعمل وبذل الجهد في الخلافة هو الحرص على تحصيل الرزق، بل يكون الحافز هو تحقيق معنى العبادة الذي يتحقق ببذل أقصى الجهد والطاقة. ومن ثم يصبح قلب الإنسان معلقا بتحقيق معنى العبادة في الجهد، طليقا من التعلق بنتائج الجهد... وهي مشاعر كريمة لا تنشأ إلا في ظل هذا التصور الكريم (2).

وهكذا، جعل الحق سبحانه العبادة تشمل كل ما يتعلق بالعقل من أصول الاعتقاد في الألوهية والنبوات والغيبيات، وكل ما يتعلق بالجوارح من شؤون المعاملات، وكل ما يتعلق بأنواع السلوك، وكل ما يتعلق بالقلب من حيث طبيعة العلاقة في تطبيقه الأوامر والنواهي بين الإنسان وبين الله سبحانه.

فالصلاة، والزكاة، والحج، وأداء الأمانة، وحسن الخلق والفضائل الإنسانية، والوفاء بالعهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعدل والإحسان، والتعاون والجهاد لرفع الظلم والقهر والاستضعاف عن الشعوب والدول، بل وكل ما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة (3). أي أنّ الطاعة (العبادة) تشمل جميع ميادين الحياة الإنسانية الروحية والعقلية والخلقية... الخ، فلا طاعة لأحد أو مخلوق في هذا الوجود في شيء إلا لله. وهذا المعنى هو الذي يسميه علماء العقيدة بتوحيد الطاعة أو توحيد العبادة أو توحيد الألوهية.

ويترتب على شمول العبادة أو الطاعة، ضرورة الجمع في التلبية بين حاجات الإنسان المادية(4) والروحية، لأنّ الإنسان عبارة عن مادة وروح، وحتى يعيش الحياة الصحيحة فلابد من إشباع هذين الجانبين، وتلبية حاجاتهما ((وهذا يفسر لنا

---

(1) سورة الذاريات ـ الآية 57 ـ 58.

(2) ((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء 26 ـ المرجع السابق ـ ص 3388.

(3) ((المبارك)) محمد ـ نظام الإسلام عقيدة وعبادة ـ المرجع السابق ـ ص197، الهادي جعفر ـ المرجع السابق ـ ص 405.

(4) لمزيد من الاطلاع على الجوانب المادية في الحضارة الغربية راجع: ((كاريل)) الكسيس ـ الإنسان ذلك المجهول ـ تعريب شفيق أسعد فريد ـ مؤسسة المعارف ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص 187.

ما تعيشه البشرية اليوم من أنواع القلق والاضطراب»[1] الناتجة عن تغليب الجانب المادي على الجانب الروحي من حياة الإنسان.

بعد تحديدنا لمدلول العبادة في الإسلام، وأنّها تشمل جميع الأعمال والأفعال التي يقوم بها الإنسان بما فيها الشعائر الدينية، فما هي علاقة الإنسان بالعبادة ؟ ذلك ما أحاول إبرازه في المطلب التالي:

المطلب الثاني: علاقة الإنسان بالعبادة.

وبغية إبراز علاقة الإنسان بالعبادة، قسمت هذا المطلب إلى فرعين:
الأول تناولت فيه ارتباط العبادة بالإنسان.
الثاني وعالجت فيه مهمة الإنسان في الكون.

الفرع الأول: ارتباط العبادة بالإنسان.

من أكبر المصائب التي تلحق الإنسان أن يعيش غافلا، يأكل ويتمتع كالبهائم، لا يفكر في مصيره، ولا يدري شيئا عن حقيقة نفسه وطبيعة دوره في هذه الحياة حتى يموت فيواجه مصيره المحتوم دون استعداد له.
إنّ الذين يستجيبون لنداء الفطرة يقرون بأنّ لهم ولهذا الكون حولهم ربّا عظيما تتجه قلوبهم إليه، بالتعظيم والرجاء والخشية، والتوكل والاستعانة.
وهذا هو الدين الذي عبر عنه القرآن العظيم بقوله: {فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون}[2].
وقد يخفت هذا الصوت الفطري في النفس، أو يكبته صاحبه عمدا في ساعات الرخاء والدعة، فإذا نزلت بالإنسان أحداث مريرة واهتز عوده أمام الشدائد القاسية وخاب أمله في الناس حوله، هنالك ينطلق هذا الصوت متجها إلى ربه ضارعا خاشعا طالبا للنجدة[3].وعلى هذه الحقيقة نبهت

(1) «كاريل» الكسيس - تأملات في سلوك الإنسان - ترجمة محمد القصاص - مراجعة محمود القاسم - مكتبة مصر - بدون تاريخ - ص 188، والكسيس كاريل - الإنسان ذلك المجهول - المرجع السابق - ص 322.
(2) سورة الروم - الآية 30.
(3) انظر - «القرضاوي» يوسف - العبادة في الإسلام - مؤسسة الرسالة - 1971 - ص 15.

آيات كثيرة في القرآن: {وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيبا إليه}(1)، {وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه}(2).

يقول ديكارت "Descartes": ((... إني مع شعوري بنقص ذاتي، أحس في الوقت نفسه بوجود ذات كاملة، وأراني مضطرا إلى اعتقادي أنّ هذا الشعور قد غرسته في تلك الذات الكاملة المتحلية بجميع الصفات الكاملة وهي الله سبحانه)) (3).

ونظرا لأنّ الشعور نابع من الفطرة الأصلية، نجد الإيمان بقوة عليا فوق الطبيعة وفوق الأسباب أمرا مشتركا بين بني الإنسان في جميع البقاع، وبين شتى الأجناس والأقوام وفي مختلف حقب التاريخ.

يقول إرنست رنان "Ernest Renan": إنّ من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي الذي يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضايق الدنيئة في الحياة الدنيا))(4).

وإذا كان منطق الفطرة يهدي إلى الله، فإنّ العقل المحض يرى الإيمان بالله ضرورة لا محيص عنها حتى يستطيع أن يفسر بها وجود الكون والحياة والإنسان، فإنّ العقل ـ بغير اكتساب ـ يؤمن بقانون السببية إيمانه بكل البديهيات والأوليات، فلا يقبل فعلا من غير فاعل ولا صنعة من غير صانع.

وقانون السببية هو الذي جعل فرنسيس بيكون BACON Francis يقول: إنّ القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بالعقول إلى الإيمان. ذلك لأنّ عقل الإنسان قد يقف عندما تصادفه أسباب ثانوية مبعثرة فلا يتابع السير إلى ما وراءها، ولكنّه إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها لا يجد بدا من التسليم))(5).

---

(1) سورة الزمر ـ الآية 08.

(2) سورة الإسراء ـ الآية 67.

(3) Descartes Rene – Méditations métaphysiques – texte traduit par Florence Khodess – P.U.F – 1970.

(4) RENAN ERNEST – Oeuvres complètes - édition définitive - établi par Henriette Psichari Paris - culmaun levy - 1947 - Tome III - IV - V.

(5) Bacon Francis - Pensées de Bacon sur les religions - extraits rassembles par l'abbé Jacques André - Tome - 2 - Paris - 1877 - in 4° colonnes - 769A994.

إنّ الإيمان بالله ليس غريزة فطرية فحسب، بل هو ضرورة عقلية كذلك، وبدون هذا الإيمان سيظل هذا السؤال الذي أثاره القرآن العظيم قلقا حائرا بغير رد: {أم خلقوا من غير شيء، أم هم الخالقون، أم خلقوا السماوات والأرض}(1). وليس لهذا السؤال إلا جواب واحد، لا يملك الإنسان إلا أن يجيب به كما فعل المشركون أنفسهم: {ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولون خلقهنّ العزيز العليم}(2).

وعلى هذا الأساس فالإنسان خلق لحياة الخلود ودار البقاء، وهو في هذه الحياة الدنيا إنّما يستصلح ويكد ويجتهد للدار الآخرة ويتزود منها هنا ما ينفعه هناك، ويرتقي في مدارج الكمال الروحي والنفسي حتى يكون أهلا لدخول تلك الدار الطيبة التي لا يدخلها إلا الطيبون.

وشاق على العقل أن يؤمن بخالق عليم حكيم، أحسن هذا الكون صنعا وقدر كل شيء فيه تقديرا، ووضع كل شيء فيه بميزان وحساب، ثم يؤمن بعد ذلك أنّ الحياة ستنقضي وقد سرقت بعض الدول خيرات شعوب الدول الأخرى، وقتلت وشردت وجوعت وصوبت الموت والدمار فوق شعوب بأكملها، بل والإبادة لبعض الشعوب الأخرى، ولا تقتص يد العدل الإلهي من هؤلاء المجرمين، ولا تنتصر للضعيف المظلوم الذي لم يكن له نصير غير الله سبحانه، ولا تكافىء الدول والأمم والشعوب التي أحسنت وجاهدت في سبيل الحق ونصرة المظلومين(3). إنّ هذا لهو العبث الذي يتنزه خالق السماء عنه، وإنّه للباطل الذي قامت السماوات والأرض بضده. وما أصدق القرآن العظيم وهو يبين هذه الحقيقة العظيمة: {أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق}(4)، {أيحسب الإنسان أن يترك سدى}(5)، {وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون}(6).

واستكمالا لحقيقة العبادة وعلاقتها بالإنسان، لابد من تحديد مهمة الإنسان في الكون وذلك في الفرع التالي:

---

(1) سورة الطور - الآية 35 - 36.

(2) سورة الزخرف - الآية 9.

(3) انظر - ((القرضاوي)) يوسف - العبادة في الإسلام - المرجع السابق - ص 19 - 20.

(4) سورة المؤمنين - الآية 115 - 116.

(5) سورة القيامة - الآية 36.

(6) سورة الدخان - الآية 38 - 39.

الفرع الثاني: مهمة الإنسان في الكون.

وأول شيء في هذه الخلافة أن يعرف الإنسان ربه حق معرفته، ويعبده حق عبادته قال تعالى: {الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أنّ الله على كل شيء قدير وأنّ الله قد أحاط بكل شيء علما}(1). وفي هذه الآية جعلت معرفة الله هي الغاية من خلق السماوات والأرض، يقول تعالى: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون}(2).

إنّ المتأمل في هذا الكون الذي نعيش فيه يرى كل شيء فيه يحيا ويعمل لغيره فالماء للأرض، والأرض للنبات، والنبات للحيوان... الخ. أما الإنسان فإنّه لله، لمعرفته، لعبادته، للقيام بحقه وحده، ولا يجوز أن يكون الإنسان لشيء آخر في الأرض أو في الأفلاك، لأنّ كل العوالم العلوية والسفلية مسخرة له وتعمل في خدمته. والإنسان إذن بحكم الفطرة ومنطق الكون، إنما هو لله سبحانه لا لغيره، لعبادته وحده.

هذه العبادة لله وحده هي العهد القديم الذي أخذه الله على بني البشر، وسجله بقلم القدرة في فطرتهم البشرية، وغرسه في طبائعهم الأصلية منذ وضع في رؤوسهم عقولا تعي، وفي صدورهم قلوبا تخفق، وفي الكون حولهم آيات تهدي: {ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان...وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم}(3).

هذا العهد بين الله وعباده هو الذي صوره القرآن في قوله تعالى: {وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى،شهدنا...}(4). فلا عجب أن يكون المقصود الأعظم من بعثة النبيين وإرسال المرسلين وإنزال الكتب المقدسة هو تذكير الناس بهذا العهد القديم، وإزالة ما تراكم على الفطرة من غبار الغفلة أو التقليد، ولا عجب أن يكون النداء الأول لكل رسول: {يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره}(5). بهذا دعا قومه نوح وهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وكل رسول قالها لمن بعث فيهم، قال تعالى: {...أن أنذروا أنّه لا إله إلا أنا فاتقون}(6). وقد أمر الله تعالى نبيه ∏〉⌈ ∩〈〈∑ ∨〈 ⌈∑ ⌈©〈©: {شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا

---

(1) سورة الطلاق ـ الآية 12.

(2) سورة الذاريات ـ الآية 56 ـ 57.

(3) سورة يس ـ الآية 60 61.

(4) سورة الأعراف ـ الآية 172.

(5) سورة الأعراف ـ الآية 59.

(6) سورة النحل ـ الآية 02.

والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم}(1). وقال تعالى في شأن المسيح عيسى υ الذي رفعه العديد من أتباعه إلى مرتبة الألوهية: {لن يستكنف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون...}(2). فالأديان كلها دعوة إلى عبادة الله وحده، والأنبياء جميعا أول العابدين لله، وعبادة الله وحده هي ـ إذن ـ مهمة الإنسان الأولى في الوجود كما هو مشاهد في كل رسالة.

بعد تحديدي لحقيقة العبادة وعلاقتها بالإنسان، وذلك من خلال تناولي لمدى ارتباط العبادة بالإنسان، ومهمة هذا الأخير في الكون، بقي أن أوضح في المبحث الثاني شمول العبادة أحكام التشريع الدولي.

المبحث الثاني: شمول العبادة أحكام التشريع الإسلامي الدولي وقواعده.

سجلت في المبحث السابق أنّ مطلق العمل في الإسلام عبادة، فما مدى شمول العبادة لجميع أحكام التشريع الإسلامي الدولي؟

ذلك ما أود توضيحه من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول خصصته لعلاقة التشريع الدولي بالعبادة.
المطلب الثاني وتناولت فيه العبادة باعتبارها صمام أمان لأحكام التشريع الدولي.

المطلب الأول: علاقة التشريع الإسلامي الدولي بالعبادة.

وبهدف إبراز شمول العبادة لجميع أوامر ونواهي التشريع الإسلامي الدولي قسمت هذا المطلب إلى فرعين:
الأول خصصته لاستغراق العبادة جميع مجالات الحياة.
الثاني وتناولت فيه أساس تقسيم الأحكام إلى معاملات وعبادات.

الفرع الأول: استغراق العبادة جميع مجالات الحياة.

لاحظنا من خلال هذا البحث أنّ التشريع الإسلامي الدولي تنزيل من عند الله مثله مثل العقيدة والأخلاق، وأنّ لله على عباده حق الطاعة، وهو حق طبيعي عقلي بديهي لأنّ من له الخلق ومن بيده العطاء وبيده المنع وهو على كل شيء قدير. فمن الطبيعي والبديهي أن يكون من حقه على عباده أن

---

(1) سورة الشورى ـ الآية 13.

(2) سورة النساء ـ الآية 172.

يعترفوا له بالربوبية والألوهية، ويدينوا له بالطاعة(1). وهذا ما أشار إليه الحق تعالى: {ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين}(2).

فالتزام حدود التشريع الدولي في أوامره ونواهيه بهذا المعنى العام هو عبادة، بل من أجل العبادات لله الواحد القهار، ولذلك قال الله تعالى: {يا أيها الناس اعبدوا ربكم}(3).

ولذلك نجد القرآن العظيم يخاطب عباده الصالحين بأوامر تكليفية وأحكام شرعية تتناول مختلف جوانب العلاقات الدولية، كالحرب مثلا، في قوله تعالى: {وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين}(4). والعدوان يكون بتجاوز المحاربين المعتدين إلى غير المحاربين، من الآمنين والمسالمين الذين لا يشكلون خطرا على الدعوة الإسلامية، ولا على الجماعة المسالمة، كالنساء والأطفال والشيوخ والعباد المنقطعين للعبادة من أهل كل ملة ودين... كما يكون بتجاوز آداب القتال التي شرعها الإسلام، ووضع بها حدا للشناعات التي عرفتها حروب الجاهلية الغابرة والحاضرة على السواء (*). تلك الشناعات التي ينفر منها حس الإسلام وتأباها تقوى الإسلام، حيث تقدير السمو والمنزلة الرفيعة عن المولى Y(5).

ومن الآيات كذلك قوله تعالى: {ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين... والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس}(6). وهكذا تجمع آية واحدة بين أصول الاعتقاد والتكاليف وتجعلها كلا لا يتجزأ ووحدة لا تنفصم وتضع على هذا كله عنوانا واحدا هو البر، أو هو جماع الخير، أو هو الإيمان كما ورد في بعض الأثر (7).

---

(1) انظر ـ ((الميداني)) عبد الرحمن ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 21.

(2) سورة الأعراف ـ الآية 54.

(3) سورة البقرة ـ الآية 21.

(4) سورة البقرة ـ الآية 190.

(*) لعل من أبرز الأمثلة الحية على ما ارتكب من شناعات في الحروب المعاصرة، هو ما حدث ويحدث في العراق خلال حرب الخليج الثانية والثالثة، وما حصل في لبنان وبالضبط في قرية قِنَا.

(5) انظر ـ ((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 188.

(6) سورة البقرة ـ الآية 177.

(7) الحديث أورده المتقي الهندي في كنز العمال ـ رقم الحديث ـ 5163.

والحق أنها خلاصة (1) كاملة للتصور الإسلامي، ولمبادئ المنهج الإسلامي المتكامل الذي لا يستقيم بدونها تشريع إسلامي دولي.

كما نجد القرآن العظيم يقرر قاعدته الخلقية الواحدة وميزانه الخلقي الواحد ويربط نظرته هذه بالله وتقواه: {بلى من أوفى بعهده واتقى فإنّ الله يحب المتقين إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم...}(2). فهي قاعدة واحدة من راعاها وفاء بعهد الله، وشعورا بتقواه أحبه الله وأكرمه، ومن اشترى بعهد الله وأيمانه ثمنا قليلا فلا نصيب له في الآخرة، ولا رعاية له عند الله ولا قبول. ونلمح هذا الوفاء بالعهد - المعاهدات - مرتبطا بالتقوى - العقيدة - ومن ثم لا يتغير في التعامل مع عدو أو صديق. فليس هو مسألة مصلحة إنّما هو مسألة تعامل مع الله أبدا دون نظر إلى من يتعامل معهم.

هذه هي نظرة التشريع الإسلامي الدولي الأخلاقية بصفة عامة في الوفاء بالعهد وفي سواه من الأخلاق. التعامل هو أولا تعامل مع الله، يلحظ فيه جناب الله، ويتجنب به سخطه ويطلب به رضاه. فالباعث الأخلاقي ليس هو المصلحة، وليس هو عرف دولي عقيم، ولا هو مقتضيات ظروف الجماعة الدولية القائمة، فإنّ الجماعة الدولية قد تضل وتنحرف، وتروج فيها المقاييس الباطلة - كالكيل بمكيالين المعروف اليوم - فلا بد من مقياس ثابت ترجع إليه الجماعة الدولية، كما يرجع إليه الفرد على السواء. ولا بد أن يكون لهذا المقياس فوق ثباته قوة يستمدها من جهة أعلى... أعلى من اصطلاح الناس ومن مقتضيات حياتهم المتغيرة...ومن ثم، يجب أن تستمد القيم والمقاييس من الله، بمعرفة ما يرضيه من الأخلاق والتطلع إلى رضاه والشعور بتقواه...بهذا يضمن التشريع الإسلامي الدولي تطلع البشرية الدائم إلى أفق أعلى من الأرض، واستمدادها القيم والموازين من ذلك الأفق السامي الوضاء(3).

ومن ثم يجعل الذين يخيسون بالعهد ويغدرون بالأمانة، يشترون بعهد الله وأيمانهم «ثمنا قليلا»، فالعلاقة في هذا بينهم وبين الله قبل أن تكون بينهم وبين الناس. ومن هنا فلا نصيب لهم في الآخرة عنده، إن كانوا يبغون بالغدر والنكث بالعهد ثمنا قليلا، هو هذه المصالح الدنيوية الزهيدة! ولا

---

(1) انظر - «قطب» سيد - في ظلال القرآن - الجزء الأول - المرجع السابق - ص 161.

(2) سورة آل عمران - الآية 76 - 77.

(3) انظر - «قطب» سيد - في ظلال القرآن – الجزء الأول - المرجع السابق - ص 418.

رعاية لهم من الله في الآخرة جزاء استهانتهم بعهده، وهو عهدهم مع الناس في الدنيا(1).

والحق، أن من أنفع العبادات وأفضلها ما كان فيه نفع متعدّ، أي تتعدى منفعته إلى الغير، فالسهر على حماية السلم والتعاون والتواصل الحضاري بين الأمم، ورعاية الأخلاق وتقديم المساعدة للمحتاجين، وإصلاح ذات البين بين الشعوب والأمم لمن أحب الأعمال إلى الله سبحانه وتعالى، ولنا في حديث الرسول الله ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌊∑ ⌈©〉© خير شاهد: «الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إليه أنفعهم لعياله»(2).

كما أنّ الأنبياء إنّما بعثوا بالإحسان إلى الخلق وهدايتهم ونفعهم، في معاشهم ومعادهم ولم يبعثوا بالخلوات والانقطاع عن الناس والترهب. ولهذا أنكر النبي ∏〉⌈ ∩〉〉∑ ∨〉⌊∑ ⌈©〉© على أولئك النفر الذين هموا بالانقطاع للتعبد ـ العبادة هنا بمعنى الصلاة والتسبيح ـ وترك مخالطة الناس(3).

بهذه الأمثلة ـ على قلتها ـ يتضح لنا المعنى العام للعبادة في الإسلام الذي يتوهمه بعض الناس وقفا على الصلاة والحج والزكاة والصيام، ونحو ذلك من الأدعية والأذكار،ولا يحسبون أنّ لها علاقة بالأخلاق والقيم والنظم الداخلية والدولية. إنّ الشعائر ـ كالصلاة والصوم ـ أركان أساسية في بناء الإسلام وعلى أهميتها فإنها جزء من العبادة لله، وليست هي كل العبادة التي يريدها الله من عباده. وهكذا تبدو العلاقة وطيدة جدا بين التشريع الدولي وبين العبادة في الإسلام.

إذا كانت العبادة بهذا المعنى الشامل، فلماذا قسم الفقهاء أحكام التشريع الإسلامي إلى عبادات ومعاملات؟ ذلك ما أود توضيحه في الفرع الثاني.

الفرع الثاني: أساس تقسيم الأحكام الشرعية إلى معاملات وعبادات.

إنّ تقسيم الفقهاء الأحكام الشرعية العملية إلى عبادات ومعاملات، إنّما هو اصطلاح منهم أرادوا به التفريق بين نوعين من الأحكام:

---

(1) انظر ـ ((قطب)) سيد ـ في ظلال القرآن ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 418.

(2) الحديث أورده المتقي الهندي في كنز العمال ـ رقم الحديث ـ 16056.

(3) انظر ـ ((المنذري)) زكي الدين عبد العظيم عبد القوي ـ الترغيب والترهيب ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ 1993 ـ الجزء الثالث رقم الحديث 2987 ـ المرجع السابق ـ ص 14.

النوع الأول: يضم الصور والكيفيات المحددة التي شرعها الله تعالى ليتقرب عباده إليه بأدائها، فالشارع الحكيم هو المنشئ لها والآمر بها، وليس للعباد فيها إلاّ التلقي والتنفيذ، وتلك هي الشعائر التعبدية التي لا يخلو دين منها، وبها يمتحن الله عباده، وبها تظهر حقيقة العبودية حيث لا يبدو للعباد فيها حظ شخصي لأول وهلة.

النوع الثاني: فهو يشمل الأحكام التي تنظم علاقات الآحاد أو الجماعات بعضهم ببعض في حياتهم ومعايشهم ومبادلاتهم. فهذه العلاقات والنشاطات لم ينشئها الشرع بل هي موجودة قبله، ومهمة الشارع الحكيم هنا: أن يعدلها ويهذبها ويقر الصالح والنافع ويمنع الفاسد والضار (1).

وبهذا، يتبين أن موقف الشرع من النوع الأول الذي سماه الفقهاء العبادات غير موقفة من النوع الثاني الذي سموه المعاملات، فهو في الأول منشئ مخترع، وليس من حق غيره أن ينشئ أو يبتدع صورا للعبادات من عند نفسه لم يأذن بها الله، وفيه جاءت بذلك الأحاديث: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»(2). وهو في الثانية مصلح لما أنشأه الناس وأوجدوه فعلا.

وبناء على هذا قرر الفقهاء أنّ الأصل في العبادات الحظر والمنع، حتى لا يشرع الناس في الدين ما لم يأذن به الله، أما المعاملات فالأصل فيها الإباحة (3). وهناك فائدة أخرى لهذا التقسيم نبه عليها الإمام الشاطبي: ((وهي أن الأصل في جانب العبادات هو التعبد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد، أما المعاملات فالأصل فيها الالتفات إلى ما وراءها من المعاني والحكم والمقاصد)) (4). فإذا أمر الشارع الحكيم مثلا بذبح الهدي في الحج، فهذا أمر تعبدي لا يصح تركه والتصدق بثمن الهدي لما في ذلك من تعطيل هذه الشعيرة. ولكن إذا حث الشارع الحكيم على رباط الخيل واقتنائها والاهتمام بها لقتال الأعداء، ثم تغير الزمن وأصبح الناس يركبون للحرب الدبابات، والطائرات بمختلف أنواعها والمدرعات والغواصات والبوارج الحربية... الخ بدل الخيل أصبح الاهتمام بهذه

---

(1) ((القرضاوي)) يوسف - الحلال والحرام - المرجع السابق - ص 21.

(2) متفق عليه من حديث عائشة رضي الله عنها - أخرجه البخاري في كتاب الصلح - رقم الحديث 2397، ومسلم في كتاب القضية - رقم الحديث 1718.

(3) انظر - ((القرضاوي)) يوسف - الحلال والحرام - المرجع السابق - ص 21.

(4) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي - الموافقات - الجزء الثاني - المرجع السابق - ص 211.

الأسلحة الجديدة هو التنفيذ العملي لما جاء من حث على رباط الخيل، بناء على رعاية المعاني والمقاصد التي تفهم من وراء ما جاءت به نصوص التشريع الدولي هنا.

فهذا هو سر تقسيم الفقهاء الأحكام إلى عبادات ومعاملات وهذا هو أثره، وإن كان التزام أحكام الشرع في كل المجالات هو عبادة بالمعنى الشامل الذي رأيناه. غير أنّ هذا التقسيم الاصطلاحي الفني الذي هو طابع التأليف العلمي أنشأ فيما بعد آثارا سيئة في التصور تبعته آثار سيئة في الحياة الإسلامية كلها. إذ جعل يترسب في تصورات الناس أنّ صفة العبادة إنّما هي خاصة بالنوع الأول من النشاط الذي يتناوله فقه العبادات بينما أخذت الصفة تبهت في النوع الثاني من النشاط الذي يتناوله فقه المعاملات.

إنّ هذا التقسيم جعل بعض الناس يفهمون أنهم يملكون أن يكونوا مسلمين إذا هم أدوا نشاط العبادات وفق أحكام الإسلام، بينما يزاولون نشاط المعاملات وفق منهج آخر لا يتلقونه من الله. وهذا وهم كبير، فالإسلام وحدة لا تنفصم وكل من يفصمه إلى شطرين فإنما يخرج من هذه الوحدة(1).

أوضحت فيما سبق أن العلاقة وطيدة جدا بين التشريع الإسلامي الدولي وبين العبادة في الإسلام، بل هما شيء واحد ما دام محورهما هو العقيدة. ولكن ما هو أثر العبادة في أحكام هذا التشريع؟ ذلك ما أبينه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: العبادة صمام أمان أحكام التشريع الإسلامي الدولي.

إنّ المعنى العام للعبادة في الإسلام يعطي التشريع الإسلامي الدولي الحماية من الانتهاكات والتجاوزات التي قد تقدم عليها الدول بهذا الدافع أو ذاك أو تحت وقع بعض الظروف. ولتوضيح هذه النقطة قسمت هذا المطلب إلى فرعين:

الأول وتناولت فيه المثل والقيم باعتبارها مظهر صدق لصحة العبادة.

الثاني وخصصته لإلزامية التشريع الإسلامي الدولي.

---

(1) انظر - ((قطب)) سيد - خصائص التصور الإسلامي ومقوماته - دار القرآن الكريم - القاهرة 1978 - ص129 - 130.

الفرع الأول: المثل والقيم مظهر صدق لصحة العبادة.

لا ينفصل العمل العقائدي في الإسلام عن العمل الدنيوي، بل هو روحه وملاك أمره إنفاذا لرسالة الله في الأرض ووصلا للدين بالدنيا، وتفسيرا للوجود الإنساني فيها. بل العمل الدنيوي ـ بشتى صوره ومنهاجه ـ هو المظهر الواقعي للمعنى العقدي، وتجسيد حي له حالة الأداء والتنفيذ، فلا فصل ـ كما هو مشاهد ـ بين الدين والدنيا. وفي هذا من الدلالة البينة على أنّ المعاني العقائدية في الإسلام حقائق وجودية تنفيذا ومآلا وليست مجرد تجريدات ذهنية أو فلسفية تأملية، أو ترف فكري أو مفاهيم ميتافيزيقية ـ كما يقال ـ ليس لها ماصداقات في الواقع الحيوي للمجتمع الإنساني!! إذ لا يجوز شرعا الاجتزاء بالمعنى العقائدي دون العطاء المطلق الذي يعبر عنه تعبيرا واقعيا حسيا وأمنيا فكانت العقائد ـ في الإسلام ـ سلوكية والسلوك اعتقاديا ـ كما يلاحظ ـ وهذا سنن إلهي ثابت ونافذ في الحياة الإنسانية منذ النشأة الأولى (1) لقوله تعالى: {سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا}(2).((لينهض بالوضع الصحيح للحياة الإنسانية وهي ـ على التحقيق ـ سنن الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لها. ومن هنا يشكل تعطيلها أو الإخلال بها، أو الخروج عليها نقضا لطبيعة الفطرة نفسها ولن يحقق عمل الإنسان خيرا في حياته، ولا صلاحا في أمره إذا جاء على النقيض من طبيعة فطرته!!))(3).

وبذلك، كانت الصفة الدينية خصيصة جوهرية جعلت من التشريع الإسلامي الدولي عنصرا أساسيا في مفهوم العبادة، لا يمكن فصله إلا إذا استطعنا فصل العبادة عن الدين. وبهذا، كذلك يتحقق المعنى العقدي في كل نشاط دولي من حيث روحه وغايته بتمام موافقة قصد المكلف في العمل بقصد الله في التشريع، ولا يتصور انفصال بينهما من حيث ابتداء التشريع نظرا، فينبغي أن يكون كذلك عملا وواقعا.

---

(1) ((الصالح)) صبحي ـ الإسلام ومستقبل الحضارة ـ دار الشورى للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ 1984 ـ ص 357.

(2) سورة الأحزاب ـ الآية 38.

(3) ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 31.

وهو المعنى الذي يؤكده الشاطبي بقوله ((تصرفات المكلفين ترجع إلى معنى العبادة وإن كانت منقسمة إلى عبادات ومعاملات))(1).

وهكذا، غدت عناصر العقيدة هي منطلق الدين الإسلامي، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة، حقائق نفسية توجه التدبير السياسي خارجيا وداخليا، وتكفل تسديد هذا التوجيه شطر غاياته الإنسانية. كما تضمن تجنيبه مواقع الزلل، والظلم والشطط،والطغيان والتسبب في الاضطراب، ولا سيما في العلاقات الدولية سلما وحربا بفضل تطهيرها للبواعث، وخلق الوازع الذاتي الخارجي القهري (2)، وهذا شيء يفصل التشريع الإسلامي الدولي عن القانون الدولي الوضعي.

وانطلاقا من هذه الحقيقة كان للمثل العليا في حياة المسلم القيمة الكبرى التي تعلو حتى على حياته. فضلا عن أمواله وأن تضحيته بحياته في سبيلها هو مادة ابتلائه في صدق إيمانه بها وأنّ أمله متركز في نعيم الآخرة، وأنّ تحقيق ذلك ـ لا محالة ـ رهن عمله وجهاده في الدنيا كل على قدر طاقته، لمحق مظاهر الظلم والبغي(3) ، والعدوان، والفساد، والاستعمار(4) والاستكبار، والاستضعاف، والاستبداد(5) في الأرض بغير الحق، أيا كان الظالم وأيا كان المظلوم، ولو لم يكن هذا المظلوم المستضعف ممن يدين بالإسلام، تحريرا للبشرية كافة من ربقة الظلم لأنّ العدل في التشريع الإسلامي الدولي ـ كما وضحنا ـ مطلق لا نسبي، وهو حق مشترك للبشرية كافة من آمن ومن لم يؤمن، وإلا ما كان هذا التشريع رحمة للعالمين، فتطابقت بذلك غاياته ومثله ومبادئه وأحكامه ـ كما هو ملاحظ ـ تطابقا عقليا وواقعيا معا. كل ذلك ابتغاء وجه الله وتحقيق مصلحة الإنسانية العليا، دون تمييز من خلال تنفيذ هذه الرسالة الإلهية الخالدة في المجتمع البشري، ودون مطمع في مغنم مادي عاجل، أو شهوة الاستعلاء في الأرض. ولا أظن أنّ هناك بديلا في

---

(1) ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ الموافقات ـ الجزء الثاني ـ المرجع السابق ـ ص 230.

(2) راجع في هذا/ صلح الحديبية وموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من أبي جندل بعد قدومه من مكة مسلما واتفاقية الحديبية تكتب ولم توقع بعد.

(3)يقول تعالى: {قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق} (سورة الأعراف ـ الآية 33.

(4) يقول تعالى: {واحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض} ـ سورة القصص ـ الآية 77.

(5) يقول تعالى: {لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا} سورة الفرقان ـ الآية 21.

سائر الشرائع هو خير من هذه المثل والأصول والغايات(1)!! كل ذلك تنفيذا لما يفرضه المعنى الإنساني فيهم ولأنّ التحرير من الظلم ـ ولا سيما على الصعيد الدولي ـ هو الغاية القصوى من إنزال الشرائع السماوية وإرسال الرسل: {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط}(2). وإذن، فالإيمان بالله وكنتيجة لذلك الاتحاد على مقاومة كل طغيان، أي قصر العبادة على الله وحده، وتوحيد الإنسانية في عدل عام هي وسيلة الاتحاد بين الناس عامة. ومن هنا نفهم كون التشريع الإسلامي الدولي لا يعتبر الخلق كعقيدة، ولكنه يعتبره مظهرا من مظاهر الاعتقاد. فالإيمان بالله وإتباع طاعته، هما المقياس الأساسي لكل خير وشر، وهذا المقياس دائم وأبدي لا يتبدل، واستحضار هذه الحقيقة يجعله دائم الإتباع للمعروف من قوانين الأخلاق الفطرية الإنسانية (3).

ويرى الإسلام أننا إذا لم نقر بالمثل الأعلى الذي نعمل على مرضاته، ونسعى للتوافق مع إرادته فإنّه لا يمكننا ادعاء أية غاية توصف بالخطأ أو بالصواب، لا من الوجهة الخلقية ولا من غيرها لأنّ مدلول الأخلاق حينئذ سيصبح غامضا عرضة للتأويلات التي تختلف بحسب العقيدة السياسية... الخ التي ننتحلها وبحسب التطورات.

والمقياس الخلقي الفطري الذي اعتبره الإسلام لوضع تشريع دولي إنساني، يقر العدل الاجتماعي والمساواة الكاملة بين الناس، دون تقديم لشعب على آخر ولا للون ولا لطبقة على أخرى.

إنّ الدين وحده الذي يقدم لنا أساسا من واقع الإنسان نفسه يمكن أكبر عدد من البشر أن يتحدوا على كلمة سواء فيما بينهم، دون أن يغيروا من عقائدهم هم، ولا من مناهجهم الفكرية شيئا، لأنّ هذا العرف الذي يقدمه القرآن يؤمنون به جميعا، ويعملون له كل على طريقته، ولا يضرهم شيئا أن يجتمعوا ويتفقوا على اعتماده في كل تصرفاتهم وأعمالهم(4).

---

(1) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية ـ الجزء الأول ـ المرجع السابق ـ ص 25.

(2) سورة الحديد ـ الآية 57.

(3) انظر ـ ((الفاسي)) علال ـ المرجع السابق ـ ص 196.

(4) ((الفاسي)) علال ـ المرجع السابق ـ ص 197.

والتشريع الإسلامي الدولي ورغم اهتمامه الكبير بالمصلحة الإنسانية، فإنّه لم ينس مطلقا الواقع الإنساني والحقوق الإنسانية ـ الرحمة ـ وإنما حاول أن يحقق التوازن بينهما.ولذلك، لم يغفل ((مبدأ المنفعة)) ولا مبدأ ((القوة))، بل قدر لكل منهما قدره وأوجب ألا يتعداه، ولكنّه حارب ((الطغيان المادي)) بقوله تعالى: {زين للناس حب الشهوات...}(1)، لما لذلك من أثر على توجيه العلاقات الدولية، وتحديد لغاية السياسة العليا لكل دولة. وهذه كلها من أعظم مصادر المنافع المختلفة التي تتعلق بها الشهوات، سرفا وترفا وبذخا، وغاية قصوى في الحياة تعلو على كل غاية في فلسفة بعض الدول، ومن أجلها كان التفكير في استضعاف الشعوب وقهرها في أرضها وبلادها، والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها والاستعلاء العنصري في الأرض بغير الحق، وهذا مقصد فيه من الشر والفساد مالا يخفى. ولذا حاربه الإسلام في صلابة وعناد بقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا...}(2)، وقوله سبحانه، ناعيا على هؤلاء سعيهم في الأرض ليفسدوا فيها: {وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد...}(3).

وإذا كانت المهمة العالمية للتشريع الإسلامي الدولي ـ بما ينطوي عليه من القوة ـ من أعظم الوسائل لإنقاذ المستضعفين في الأرض، وجعلهم أئمة وجعلهم الوارثين لقوله تعالى: {ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين...}(4) فإنّه بذلك يختلف عن غيره من الشرائع طبيعة وفلسفة وهدفا في أصلين عظيمين فيه هما: مبدأ المنفعة، ومبدأ القوة(5).

ونتيجة لاختلاف مفهوم كل من مبدأ المنفعة والقوة، باعتبارهما أصلين في التشريع الدولي، كان هذا التشريع هو العدو الأول للاستعمار والاستضعاف ونهب خيرات الأمم وثرواتها، والتفنن في اختراع وسائل الدمار من أجل ذلك، بالأدلة القاطعة منها قوله صلى الله عليه وسلم: «من قاتل لتكون

---

(1) سورة آل عمران ـ الآية 14.

(2) سورة النساء ـ الآية 94.

(3) سورة البقرة ـ الآية 205.

(4) سورة القصص ـ الآية 05.

(5) انظر ـ ((الدريني)) محمد فتحي ـ خصائص التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص 168 - 169.

كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[1]. وكلمة الله هي تشريعه القائم على الحق والعدل والمساواة، وتحقيق مصلحة المجتمع البشري دون تمييز، ومقاومة الظلم في الأرض. ولذا يحارب الإسلام الطغيان المادي، كما يحارب فــي الوقت نفسه الطغيــان الروحي: « إنّ هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه»[2]، ولقوله تعالى {ولو شاء الله لأعنتكم...}[3]. وفي أحكام الحرب والسلم، نجد كذلك تطبيق هذا التوازن ـ الرحمة والمصلحة ـ التطبيق الذي لم تشهد البشرية له سابقة، وحتى أنّها لم تستطع أن تصل إليه في عصورنا الحاضرة التي تدعى التمدن [4]. فالحرب ليست من أجل التسلط، وليست من أجل الانتقام، وإنما هي من أجل إقامة العدل، وتقويم الانحراف، وتحرير المستضعفين، ومن أجل تأديب العصاة والمنحرفين وتقويم سلوكهم. إنّ الغاية هي التأديب وليس الانتقام والقمع، وإنّ حالة السلم هي الأولى بالمراعاة..... ((فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبرا ولا تصيبوا معورا ولا تجهزوا على جريح...)) [5].

أوضحت في الفرع الأول أن المثل العليا مظهر صدق لصحة العقيدة الإسلامية، ولكن ما مدى إسهام العقيدة ـ أساس الصفة الدينية ـ في التقيد بأحكام التشريع الإسلامي الدولي؟ ذلك ما أوضحه في الفرع الثاني.

الفرع الثاني: إلزامية التشريع الإسلامي الدولي .

من أهم ما يميز التشريع الإسلامي الدولي عن القانون الدولي العام أنّ قواعده وأحكامه ـ إن في زمن السلم أو الحرب ـ إلزامية، وأول من يلتزم بها المسلمون في علاقاتهم مع الدول والشعوب الأخرى، وسواء كان المسلمون قلة أو كثرة، أقوياء أو ضعفاء فإنّ التزامهم يكون بحكم التشريع وحده الذي لا يتغير بحسب الواقع إلا حيث يراعي الشرع هذا الواقع فيضع

---

(1) متفق عليه من حديث أبي موسى الأشعري τ أخرجه البخاري في كتاب العلم ـ رقم الحديث 123، ومسلم في كتاب الإمارة ـ رقم الحديث 1904.
(2) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان ـ رقم الحديث 39.
(3) سورة البقرة ـ الآية 220.
(4) التسخيري علي ـ المرجع السابق ـ ص 6.
(5) ((ابن أبي الحديد)) ـ شرع نهج البلاغة ـ دار الجيل ـ بيروت الطبعة الأولى ـ 1987 ـ المجلد الثامن ـ الجزء 15 –100 –105.

له حكما يناسبه. فالسيادة في كل حال هي لحكم الشرع ولا سيادة للدولة إلا في نطاق ما يرسمه التشريع الإسلامي الدولي (1)، كما رأينا.

أما في القانون الدولي العام، فقد شاع القول بأنّ الدولة لها سيادة على إقليمها ومن فيه من الأشخاص، ولا تستطيع أية سلطة أخرى أن تعلو عليها أو تنافسها في فرض إرادتها. وتظهر السيادة الخارجية في عدم خضوع الدولة لأية دولة أو سلطة أجنبية، وبتمتعها بالاستقلال الكامل، وفي تعاملها مع بقية دول العالم على قدم المساواة في التمتع بالحقوق والتحمل بالالتزامات الدولية (2).

وقد وصل الفقه الحديث إلى أنّ إرادة الدولة مقيدة وليست مطلقة، وذلك لأنّها مقيدة باحترام الحقوق والحريات العامة وسيادة القانون في الداخل، ومراعاة حقوق ومصالح الدول الأخرى، والتقيد بالالتزامات والتعهدات الدولية في الخارج (3). ورغم هذا يبقى الفارق جوهريا بين نظرة التشريع الإسلامي الدولي لعلاقات الدول والشعوب وبين النظرية الوضعية القائمة في الأصل على أنّ الدولة لا تخضع في علاقاتها الخارجية لسلطة أخرى، فليس هناك سلطة تعلو سلطة الدولة في المجال الخارجي وتتساوى الدول في هذه القاعدة.

والنتيجة التي تترتب على ذلك، أنه لا يتسنى إجبار الدول على احترام قواعد القانون الدولي الوضعي ـ وخاصة الدول الكبيرة ـ على الرغم مما في الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة من نصوص في حال تهديد السلم والأمن الدوليين. كما يتعذر اعتبار القضاء أو التحكيم الدولي مثل القضاء أو التحكيم داخل الدولة في قيمته وإلزامه للأطراف، فهو اختصاص اختياري وليس إلزامي (4).

---

(1) انظر ـ ((الخالدي)) محمود ـ قواعد نظام الحكم في الإسلام ـ مؤسسة الإسراء ـ الطبعة الأولى ـ 1991 ـ ص 59 وما بعدها.

(2) انظر ـ ((بسيوني)) عبد الله عبد الغني ـ نظرية الدولة في الإسلام ـ الدار الجامعية ـ بيروت 1986 ـ ص 49.

(3) انظر ـ ((أبو هيف)) علي صادق ـ القانون الدولي العام ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ الطبعة السابعة 1965 ـ ص 130 وما بعدها.

(4) انظر ـ النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية.

غير أنّ التطور الدولي، أدى إلى اتساع القواعد الموضوعية في القانون الدولي الوضعي حتى تغطي كافة مجالات التعاون التي نشأت في العصور الحديثة، والتي تمثلت في منظمات دولية تؤدي دورا كبيرا في أنشطة متخصصة، الأمر الذي أدى إلى أن يكون تطور القانون الدولي الوضعي في الاتجاه الذي يجعل فيه بعض عناصر قانون الخضوع، آخذين بعين الاعتبار ما تريد الدول الكبيرة ـ بحكم ما تملكه من قوة وحق النقض في مجلس الأمن ـ أن تفرضه على المجتمع الدولي باسم الشرعية الدولية خاصة في دول العالم الثالث وعلى رأسها الدول الإسلامية. غير أنّه ما زالت هناك فوارق هامة بين القانون الدولي الوضعي والقانون الداخلي، فإذا كان القانون الداخلي قانون خضوع كامل فإنّ القانون الدولي الوضعي هو من طبيعة مختلطة، إذ لا يعدو أن يكون قانون تنسيق وخضوع والصفة الغالبة فيه هي الصفة الأولى.

إنّ فكرة السيادة الخارجية للدول بمعناها الذي يجعل الدولة في علاقاتها الخارجية لا تخضع لسلطة أعلى منها تحمل خطرا كبيرا، فهي تمنع تطور المجتمع الدولي إلى مجتمع سلام وعدل، وتعيق كل تقدم للإنسانية في مجال تنظيم قواعد الحرب ـ على وجه الخصوص ـ وتخفيف ويلاتها، أو الحد من انتشارها في يد كل دولة تستخدمه أو لا تهتم به، بحسب ما تمليه عليها مصالحها.

إنّ المجتمع الدولي اليوم مع وجود العديد من المنظمات الدولية، وعلى رأسها هيئة الأمم المتحدة التي تسخرها الدول الكبرى لخدمة مصالحها ومصالح حلفائها (*)، مازال يموج بالحرب والعدوان. ففي مجال ما يسمى بالقانون الدولي الإنساني، لا نرى أثرا لإتباع ما تنص عليه الإعلانات والاتفاقات الدولية من حماية للأعيان المدنية (1)، وتحريم لأنواع من الأسلحة، أو منع تصرفات معينة من سلطات الاحتلال لبلد من البلدان. فكل ذلك تضرب به الدول عرض الحائط لا تسمع فيه صوتا للحق أو السلام.

فإذا أردنا أن نقارن التنظيم الدولي الوضعي ـ والذي مازال اختياريا في الأعم الغالب ـ بالتنظيم الإسلامي الدولي، وجدنا أنّ هذا الفارق الجوهري

(*) إنّ ما اتخذ من قرارات الشرعية الدولية، كما تزعم بعض الدول ضد العراق خير شاهد على ذلك.

(1) راجع المادة 52 وما بعدها من البروتوكولين الإضافيين من اتفاقيات جنيف لعام 1949.

قد أدت إليه فكرة السيادة، أي المصالح الخاصة بكل دولة ــ دون مراعاة لمصلحة المجتمــع الدولي ككل بغض النظر عن الدول والأجناس والديانات ـ التي ابتكرتها الدول ثم عبدتها فيما بعد (1).

أما في التشريع الإسلامي الدولي، فالسيادة للشرع وحده في الداخل والخارج على السواء يخضع له الفرد المسلم داخليا برضائه، وينفذ عليه إن أبى. وفي مجال العلاقات الخارجيــة تخضع لــه الدولة ــ مهمــا كانت قوتها ـ إزاء كل مجتمع إنساني آخر، وما يبيحه لها هذا التشريع هو ما تسير عليه، وما يمنعه تمتنع عنه بصفة ذاتية كأثر للعقيدة الإسلامية.

والواقعة التي أوردها الإمام البلاذري توضح لنا كيف أنّ هذا التشريع هو قانون خضوع، يقول الإمام: أحدث أهل قبرص ـ الذين تربطهم بالدولة الإسلامية عهود ومواثيق تعاون وحسن جوار حدثا في ولاية عبد الملك بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس الثغور فأراد نقض صلحهم، والفقهاء متوافرون، فكتب إلى الليث بن سعد ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، وموسى بن أعين، وإسماعيل بن عياش، ويحيى بن حمزة وأبي إسحاق الفزاري، ومخلد بن الحسين في أمرهم فأجابوه. وكان فيما كتب به الليث ابن سعد: أنّ أهل قبرص قوم لم نزل نتهمهم بغش أهل الإسلام ومناصحة أعداء الله الروم، وقد قال تعالى: {وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء}(2)، ولم يقل لا تنبذ إليهم حتى تستيقن خيانتهم، وإني أرى أن تنبذ إليهم وينظروا سنة يأتمرون، فمن أحب منهم اللحاق ببلاد المسلمين على أن يكون ذمة يؤدي الخراج قبلت ذلك منه. ومن أراد أن ينتحي إلى بلاد الروم فعل، ومن أراد المقام بقبرص على الحرب أقام فكانوا عدوا يقاتلون ويغزون، فإنّ في إنظار سنة قطعا لحجتهم ووفاء بعهدهم.

وكان فيما كتب به مالك بن أنس: أنّ أمان أهل قبرص كان قديما متظاهرا من الولاة لهم، وذلك لأنّهم رأوا أنّ إقرارهم على حالهم ذل وصغار لهم، وقوة للمسلمين عليهم بما يأخذون من جزيتهم ويصيبون به من العرضة في عدوهم. ولم أجد أحدا من الولاة نقض صلحهم ولا أخرجهم عن بلدهم، وأنا أرى: أن تعجل بنقض عهدهم ومنابذتهم حتى تتجه الحجة عليهم، فإنّ الله تعالى يقول: {فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم}(3) فإنّ هم لم يستقيموا بعد ذلك

---

(1) انظر ـ ((محمد محمود)) جمال الدين ـ المرجع السابق ـ ص 45.

(2) سورة الأنفال ـ الآية 58.

(3) سورة التوبة ـ الآية 4.

ويدعوا غشهم، ورأيت أن الغدر ثابت منهم أوقعت بهم فكان ذلك بعد الإعذار فرزقت النصر وكان بهم الذل والخزي إن شاء الله تعالى.

وكتب سفيان بن عيينة: إنا لا نعلم النبي ∏〉⌉ ∩〉〉∑ ∨〉⌊∑ ⌈©〉© عاهد قوما فنقضوا العهد إلا استحل قتلهم غير أهل مكة، فإنّه من عليهم وكان نقضهم أنهم نصروا حلفاءهم على حلفاء الرسول ∏〉⌉ ∩〉〉∑ ∨〉⌊∑ ⌈©〉© من خزاعة، وكان فيما أخذ على أهل نجران أن لا يأكلوا الربا فحكم فيهم عمر ـ حين أكلوه ـ بإجلائهم، فإجماع القوم أن من نقض عهدا فلا ذمة له (1).

وكتب موسى بن أعين: قد كان يكون مثل هذا فيما خلا، فيعمل الولاة فيه النظر ولم أر أحدا ممن نقض عهد أهل قبرص ولا غيرها، ولعل عامتهم وجماعتهم لم يمالئوا على ما كان من خاصتهم، وأنا أرى الوفاء والتمام على شروطهم وإن كان منهم الذي كان وقد سمعت الأوزاعي يقول في قوم صالحوا المسلمين ثم أخبروا المشركين بعورتهم ودلوهم عليها: إنهم إن كانوا ذمة فقد نقضوا عهدهم وخرجوا من ذمتهم، فإن شاء الوالي قتل وصلب، وإن كانوا صلحا لم يدخلوا في ذمة المسلمين نبذ إليهم الوالي على سواء(2): {إنّ الله لا يحب الخائنين}(3).

وكتب إسماعيل بن عياش: أهل قبرص أذلاء مقهورون يغلبهم الروم على أنفسهم ونسائهم، فقد يحق علينا أن نمنعهم ونحميهم. وقد كتب حبيب بن مسلمة لأهل تفليس في عهده: أنّه إن عرض للمسلمين شغل عنكم وقهركم عدوكم فإنّ ذلك غير ناقض عهدكم بعد أن تفوا للمسلمين. وأنا أرى أن يقروا على عهدهم وذمتهم فإنّ الوليد بن يزيد قد كان أجلاهم إلى الشام فاستقطع ذلك المسلمين واستعظمه الفقهاء، فلما ولي يزيد بن الوليد بن عبد الملك ردهم إلى قبرص فاستحسن المسلمون ذلك من فعله ورأوه عدلا.

وكتب يحيى بن حمزة: أن أمر قبرص كأمر عربسوس فإنّ فيها قدوة حسنة وسنة متبعة. وكان من أمرها أن عمير بن سعد قال لعمر بن الخطاب لما قدم عليه: إنّ بيننا وبين الروم مدينة يقال لها عربسوس، وأنهم يخبرون عدونا بعوراتنا، ولا يظهرونا على عورات عدونا، فقال عمر: فإذا قدمت فخيرهم أن تعطيهم مكان كل شاة شاتين، ومكان كل بقرة بقرتين، ومكان

---

(1) ((البلاذري)) أبو الحسن ـ المرجع السابق ـ ص 160.

(2) ((البلاذري)) أبو الحسن ـ المرجع السابق ـ ص 160.

(3) سورة الأنفال ـ الآية 58.

كل شيء شيئين، فإذا رضوا بذلك فأعطهم إياه واجلهم وأخر بها فإنّ أبو فانبذ إليهم وأجلهم سنة ثم أخر بها (1). وكان لهم عهد كعهد أهل قبرص وترك أهل قبرص على صلحهم والاستعانة بما يؤدون على أمور المسلمين أفضل، وكل أهل عهد لا يقاتل المسلمون من ورائهم ويجرون عليهم أحكامهم في دارهم فليسوا بذمة ولكنهم أهل فدية يكف عنهم ما كفوا، ويوفى لهم بعهدهم ما وفوا ورضوا ويقبل عفوهم ما أدوا. وقد روي عن معاذ بن جبل: أنّه كره أن يصالح أحد من العدو على شيء معلوم، إلا أن يكون المسلمون مضطرين إلى صلحهم لأنّه لا يدري لعل صلحهم نفع وعز للمسلمين.

وكتب أبو إسحاق الفزاري ومخلد بن الحسين: إنا لم نرَ شيئا أشبه بأمر قبرص من أمر عربسوس، وما حكم عمر بن الخطاب فإنّه عرض عليهم ضعف مالهم، على أن يخرجوا منها أو نظرة سنة بعد نبذ عهدهم إليهم، فأبوا الأولى فأنظروا ثم أخربت. وقد كان الأوزاعي يحدث: أن قبرص فتحت فتركوا على حالهم وصولحوا على أن لا يكتموا الروم أمر المسلمين وكان يقول: ما وفى لنا أهل قبرص قط، وإنا لنرى أنّهم أهل عهد وأن صلحهم وقع على شيء فيه شرط لهم وشرط عليهم، ولا يستقيم نقضه إلا بأمر يعرف فيه غدرهم ونكثهم (2).

أرأيت إلزامية التشريع الإسلامي الدولي كيف يرفع الإنسان إلى الكرامة التي رفعه الله إليها ـ هنا تغيب المصالح وتهون، وهنا لا تذكر السيادة لأحد سوى الله وشرعه ـ والذي لم تصل إليه الأمم والشعوب على اختلاف ألوانها وأجناسها في عصرنا هذا، ارتفع إليه المسلمون فيما مضى لأنّهم لا يعرفون سيدا إلا العقيدة، وهذا أيضا أثر للعقيدة الصحيحة في نفوس أتباعها.

---

(1) ((البلاذري)) أبو الحسن ـ المرجع السابق ـ ص 160.

(2) ((البلاذري)) أبو الحسن ـ المرجع نفسه ـ 162.



خلاصة وتقدير.

ـ لما كانت العقيدة هي منطلق الصفة الدينية وما يلازم ذلك من المعنى العام للعبادة، فإن هذه الصفة غدت حقائق نفسية توجه التشريع الإسلامي الدولي نحو غاياته الإنسانية.وفي ضوء ذلك ارتفع هذا التشريع بقضايا حقوق الإنسان وحرياته من مرتبة الحق إلى مرتبة الضروريات التي لا غنى عنها للإنسان حتى غدت واجبات على اختلافها وتنوعها. وأهم ما تتميز به هذه الحقوق والحريات هو أنها مظهر صدق لسلامة وصحة عقدية المسلم، نظرا لما لها من قوة التأثير، وما تستند إليه من التكاليف والمسؤولية بغية الحد من سلطان الهوى ومنازع الغريزة غير الموجهة.

ـ أولى التشريع الإسلامي الدولي البيئة الطبيعية اهتماما فائقا باعتبارها ميراثا للأجيال المتعاقبة، وأودع فيها ما يساعد الإنسان على أداء أمانته على أكمل وجه.وعلى الرغم من اختلاف الإنسان عن سائر الجمادات إلا أنه مشمول معها بمجوعة من مظاهر الوحدة، كوحدة المصدر والمصير، كما أنه يشترك مع سائر الدواب في عنصر الماء كمادة للخلق، إلا أنهما لا يتساويان في القيم، فالإنسان مكرم على ما سواه، وكل ما في الوجود مسخّر وطوع إرادته.

ـ ربطت الصفة الدينية ـ باعتبارها عنصر توجيه نحو أسمى الغايات ـ بين العقيدة الإسلامية والرحمة الشاملة للإنسان والكون، لأن إفساد البيئة الطبيعية من عملا لجبابرة الذين لم يعرفوا حلاوة الإيمان وخوف الله Y.

ـ ليست السلم في التشريع الإسلامي الدولي هي الأصل الثابت للعلاقات الدولية، بل البر والإقساط والرحمة بجميع الناس، ولا يتغير هذا الأصل إلا في حال العدوان أو المحاربة أو تبييت نية الحرب من قبل العدو.وفي ضوء هذا التصور فإن الحرب طارئة قد يفرضها الدفاع عن النفس أو الاعتداء على المسلمين، أو رفع الظلم عن المستضعفين في الأرض، وفي حال قيامها فإن مجموعة من الآداب تحكمها.

ـ أقام التشريع الإسلامي الدولي المعاهدات باعتبارها إحدى أدوات التعاون والتواصل الحضاري بين جميع الأمم والشعوب، فالتنوع يقتضي

التعارف. وترسيخا لمبدأ التعاون والتواصل الحضاري فقد ربطت الصفة الدينية هذا المبدأ بالعقيدة الإسلامية ربطا محكما.

ـ للعبادة في الإسلام مدلول واسع جدا، فهي أشمل من مجرد إقامة الشعائر الدينية كالصلاة والصيام مثلا، إنها الفضائل والقيم، كالعدل، والإحسان، والتعاون، والتواصل الحضاري، إنها رفع الظلم عن المستضعفين...الخ.وبذلك يصبح التشريع الإسلامي الدولي عنصرا أساسيا في مفهوم العبادة، بل من أجَلِّ العبادات لا يمكن فصله إلا إذا أمكن فصل العبادة عن الدين!!



الخاتمة

ـ إن جوهر الدين الإسلامي وخالصه ليس مفهوما روحيا خالصا، إنه عقيدة وشريعة، وأخلاق، لا يمكن الفصل بينها إلا إذا أمكن فصل العبادة عن الدين!! .

ـ يعد التشريع الإسلامي الدولي جزء من الدين ، ويقوم على أساسه ، ومن هنا يكون قد اكتسب الصفة الدينية .

ـ تعد العقيدة أساس الصفة الدينية وجوهرها، الشيء الذي يميز التشريع الإسلامي الدولي عن سائر القوانين والشرائع حتى السماوية . بل وتضفي على أحكامه طابعا خاصا ، ومنها عدم خضوع أحكامه للأهواء ، وعدم تعرض قواعده للتلاعب ، وعدم التقيد بها كلما أحست هذه الدولة أو تلك أن هذه القواعد والأحكام لم تعد تخدم مصالحها ، أو أنه بإمكانها أن تفلت من عقابها .

ـ إن العقيدة التي انطلقت منها الصفة الدينية إرادية لا إكراه فيها ، حتى لا يحول اختلاف الدين دون تحقيق سياسة التشريع الإسلامي الدولي الاصلاحية .

ـ إن الصفة الدينية وإن كانت العقيدة أساسها إلا أنها ليست عنصرا روحيا محضا منبتا عن واقع الحياة، بل يتسع مفهومها ليشمل جميع وجوه النشاط الإنساني .

ـ لا أثر للصفة الدينية في التشريع الإسلامي الدولي في منع العقول من البحث والنظر . ولا في الدعوة إلى الكسل والاستسلام والجمود لأن النصوص أوجبت النظر والبحث ، ودعت إلى العمل ورغبت فيه: يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم)) .[1]

وتبصيرا للإنسان بسنن الله في هذا الوجود ونتائجها ، سواء منها ما تعلق بالنفس ، أو بالمجتمع البشري ، أو بالكون ، أو بمسار التاريخ .

ـ لا أثر للصفة الدينية في وجود أحكام سرية غير مكتوبة لا يعلمها إلا بعض الخاصة الذين يميزون بشعار خاص ، لأن أحكام التشريع الإسلامي الدولي كلها مقررة مكتوبة لا سرية فيها .

---

[1] سورة النساء ـ الآية 26

ـ ليس من آثار الصفة الدينية وجود سلطة دينية يتزعمها طائفة من الناس تكون لهم الوساطة بين الله وخلقه ، يهبون لمن أعطاهم الغفران ، ويقررون لمن خالفهم الحرمان .

ليس فيه ذلك لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينصب نفسه واسطة بين الناس وخالقهم ، ولم يضع في يده غفرانا ، ولا مصير أحد عند ربه! وكيف يفعل ذلك بعد أن حدد الله وظيفته ؟((إن عليك إلا البلاغ)) .[1]

ـ أورثت الصفة الدينية التشريع الإسلامي الدولي خصوبة فائقة ومرونة عجيبة ، تجعله يتكيف مع جميع الظروف والوقائع، ومع مستجدات كل عصر ويتفاعل معها . فقد جاء بالأصول والمبادىء وترك التفاصيل والجزئيات يحكمها اختلاف الأزمنة والأمكنة ، مقيدة بالمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية .

غير أن هذا التكيف مع متغيرات الزمان والمكان لا يعني الذوبان والانحلال، بل إن هدفه هو تقويم هذا الواقع وتكييفه مع مبادىء التشريع الإسلامي الدولي وقواعده . ومن هنا قيل بحق: إن التشريع الإسلامي الدولي واقعي ومثالي)) .

ـ إن الصفة الدينية في التشريع الإسلامي الدولي عامل فعال في إرساء أصول الفضائل والقيم النبيلة في المجتمع الدولي ، ورد الإنسان إلى الاحتكام إلى نقاء فطرته وحيوية ضميره ، وطهارة وجدانه . وهذا لعمري هو التقدم الإنساني .

ـ أصبحت الصفة الدينية أداة لتوجيه التشريع الدولي وإرشاده نحو غاياته وأهدافه السامية في كل ما يتعلق بالإنسان. فحقوق الإنسان وحرياته أصبحت جزءا من العقيدة الإسلامية وركنا من أركان الدين. أما البيئة الطبيعية فهي أمانة، على الإنسان أن يتعامل معها بمنطق العمارة، والإنسان هنا يحمل قيما ربانية. كما أقام المعاهدات على أساس عقدي إضافة إلى كونها عهدا وميثاقا وأقر السلم ثم ربطها بالتعاون والتواصل الحضاري، ثم قام بربطها بالعقيدة ضمانا لتحقيق الصالح الإنساني العام.

ـ أصبح التشريع الإسلامي الدولي عنصرا أساسيا في مفهوم العبادة، بل عبادة من أجل العبادات، وهي أعلى الغايات على الإطلاق

---

[1] سورة الرعد ـ الآية 7

في هذا الوجود، كما أنه من أشرف العلوم على الإطلاق لشرف موضوعه، فهو للتأليف والاجتماع بين بني الإنسان جميعا. وبذلك يكون التشريع الإسلامي الدولي قد أوجد لنا منظومة قيمية ذات الأبعاد الإنسانية العميقة، وما يحققه من سيادة حضارة العلاقات الإنسانية على حضارة الأشياء والسلع.

ومن أهم التوصيات التي أودّ تسجيلها في خاتمة هذه الأطروحة ما يلي:

أولا - الرجوع إلى التشريع الإسلامي الدولي في تأصيل الأحكام والقواعد، وذلك للاستفادة من نصوصه العامة، وقواعده المرنة، ومقاصده الكلية التي لم يسبقه فيها أي تشريع لاتخاذها أساسا للإصلاح والتوجيه والتقويم.

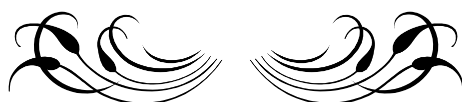
ثانيا - الاعتماد على البحث العلمي المستمر وتشجيعه للنهوض بالتشريع الإسلامي الدولي، على أن يتولى البحث متخصصون في التشريع الإسلامي والقانون للجمع بين المنطلقات والأصول وبين الامتدادات والفروع.

ثالثا - على الأمة الإسلامية وشعوبها أن يحتكموا في علاقاتهم إلى قواعد وأحكام التشريع الإسلامي الدولي، في سبيل خدمة هذا الأخير وترسيمه والدفاع عنه والمحافظة على مصالح المسلمين تعزيزا لأواصر الوحدة الإسلامية والتضامن بين هذه الدول.

رابعا - إذا كان القانون الدولي الوضعي قد تأثر بصفة خاصة بكتابات وآراء الفقهاء القدامى، وإذا كان الدور الفقهي صار اليوم يتم من خلال دراسات وأبحاث الجمعيات والهيئات العلمية المختلفة، فإنه على فقهاء ورجال القانون في مختلف الدول الإسلامية الأعضاء في لجنة القانون الدولي - بحكم تمثيلهم لأهم الشرائع العالمية على الإطلاق - أن يبذلوا جهدهم قصد الاستفادة من هذا التشريع في التأكيد على إبراز المسائل الهامة في هذا التشريع من حيث مصادره، ومن حيث مجالاته الحيوية كحقوق الإنسان وحرياته، وحماية البيئة، وفي التأكيد على القيم والمثل الخالدة التي يزخر بها هذا التشريع ويتميز بها.

خامسا - إن البحث عن أساس أخلاقي مشترك بين جميع الشركاء الجدد في عالم اليوم لا يمكن أن يتم إلا إذا استمد مضمونَه من الثقافات المتعددة.

وفي مقام البحث عن الأساس الأخلاقي المشترك فإنه لا يجوز أن نغفل الدور الذي تؤديه الأديان في تقويم هذا الأساس المشترك، فقد كانت عبر التاريخ وإلى اليوم الينبوع الأكبرَ الذي استمدت منه بناءها الأخلاقي.



المراجع والمصادر

المراجع والمصادر باللغة العربية

لم تكن كتب المراجع معروفة في القديم على شكل مجموعة خاصة من المواد المكتبية، بل كان يصدر بعض أنواعها مثل المعاجم، وكتب التراث...الخ مثلها مثل أي كتاب.

أما اليوم فنجد هذا النوع من الكتب قد أصبح مجموعة مستقلة، وهذا ما دفعني إلى تصنيف مختلف العناوين التي رجعت إليها في أطروحتي إلى قسمين:

- المصادر، وهي الكتب أو المؤلفات التي تكون موضوع الأطروحة.
- المراجع، وهي تعني الكتب والمقالات والبحوث وغيرها التي كتبت سابقا حول موضوع الأطروحة.

I - المراجع باللغة العربية

1 - المراجع العامة

أ - القرآن العظيم وتفاسيره.

01 - ((الألوسي)) محمود.
روح المعاني - دار إحياء التراث العربي القديم - بدون تاريخ.
02 - ((ابن العربي)) أبو بكر محمد بن عبد الله.
أحكام القرآن - تحقيق علي محمد البجاوي - دار المعرفة بيروت - دار الجليل بيروت - 1987.
03 - ((ابن عاشور)) محمد الطاهر.
التحرير والتنوير - المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر والدار التونسية للنشر، تونس، بدون تاريخ.
04 - ((ابن كثير)) أبو الفداء الحافظ.
تفسير ابن كثير - دار الأندلس - بيروت - الطبعة الخامسة 1984.
05 - ((أبوحيان التوحيدي)) محمد بن يوسف.
البحر المحيط - دراسة وتحقيق - عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض - دار الكتب العلمية بيروت - الطبعة الأولى 1993.
06 - ((الجصاص)) أبو بكر بن علي الرازي.
أحكام القرآن - دار الكتاب العربي - بيروت - بدون تاريخ.
07 - ((الرازي)) فخر الدين.
التفسير الكبير - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى 1990.
08 - ((رضا)) محمد رشيد.

تفسير المنار - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية - بدون تاريخ.
09 - ((الزمخشري)) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر.
الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - المطبعة البهية المصرية - بدون تاريخ.
10 - ((الغزالي)) محمد.
نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم - دار الشروق القاهرة - الطبعة الأولى 1990.
11 - ((القرطبي)) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري.
الجامع لأحكام القرآن - دار الكتاب العربي - بدون تاريخ.
12 - ((قطب)) سيد.
في ظلال القرآن - دار الشروق - القاهرة - الطبعة 11 - 1985.

ب - الكتاب المقدس - كتاب الحياة - ترجمة تفسيرية - جي س سنتر - مصر الجديدة القاهرة - الطبعة الرابعة - 1992.

جـ - الحديث النبوي وشروحه.

01 - ((الألباني)) ناصر الدين.
إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل - المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الأولى1479 هجرية.
02 - صحيح سنن أبي داود - مكتب التربية العربي لدول الخليج 1409 هجرية.
03 - ((البخاري)) محمد بن إسماعيل.
صحيح البخاري - دار القلم - بيروت - 1987.
04 - ((البغوي))
شرح السنة - تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى 1983.
05 - ((البيهقي)) أبو بكر أحمد بن الحسين.
سنن البيهقي - دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ.
06 - ((الترمذي))
سنن الترمذي - تحقيق مصطفى ديب البغا - دار بن كثير اليمامة - 1987.
07 - سنن الترمذي - تحقيق أحمد شاكر - السلطانية - بدون تاريخ.
08 - سنن الترمذي - دار الفكر - 1984.
09 - ((الدّارمي)) أبو محمد.
سنن الدّارمي - دار الكتاب العربي - 1987.
10 - ((ابن حنبل)) أحمد.
المسند - مؤسسة قرطبة - القاهرة - بدون تاريخ.
11 - ((أبو داود)) سليمان بن الأشعث السجستاني
سنن أبي داود - دار الجيل - بيروت - 1992.
12 - ((السخاوي)) محمد بن عبد الرحمان.

المقاصد الحسنة - تحقيق ودراسة - محمد عثمان الخشت - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى - 1985.
13 - ((عبد الباقي)) محمد فؤاد.
اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان - دار الريان للتراث - بيروت - بدون تاريخ.
14 - ((العسقلاني)) الحافظ بن حجر.
فتح الباري بشرح صحيح البخاري - شرح وترتيب ومراجعة محب الدين الخطيب - دار الريان للتراث بيروت - بدون تاريخ.
15 - ((المنذري)) زكي الدين عبد العظيم.
الترغيب والترهيب - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - 1993
16 - ((الهندي))
المرشد إلى كنز العمال من سنن الأحوال والأفعال - تصنيف نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثالثة - 1998.
17 - ((الهيثمي)) نور الدين علي.
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الثالثة - 1982.

2 - المراجع المتخصصة

01 - ((ابن الأثير)) أبو الحسن علي محمد الجزري
أسد الغابة في معرفة الصحابة - دار الفكر للطباعة والنشر - 1984.
02 - ((ابن أعثم الكوفي)) أبو محمد أحمد.
كتاب الفتوح - دار الندوة الجديدة - بيروت - بدون تاريخ.
03 - ((ابن إسحاق))
- السيرة النبوية - حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي - شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده - الطبعة الثانية - 1955.
04 - ((ابن تيمية)) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم.
الحسبة في الإسلام - تحقيق سيد بن محمد بن أبي سعدة - نشر و توزيع مكتبة دار الأرقم - الكويت - الطبعة الأولى - 1983.
05 - العبودية - المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الخامسة - 1399 هجرية.
06 - مجموع الفتاوى - مكتبة المعارف - الرباط - المغرب - بدون تاريخ.
07 - منهاج السنة - مكتبة الرياض الحديثة - الرياض - بدون تاريخ.
08 - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الرغاية - الجزائر - 1990.
09 - ((ابن الجوزي)) أبو جمال الدين أبي الفرج.
- صفة الصفوة - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية - بدون تاريخ.
10 - ((ابن حزم)) أبو محمد بن أحمد بن سعيد.

ـ المحلى ـ تحقيق أحمد محمد شاكر ـ دار التراث ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
11 - ((حسن)) كمال.
العقيدة سفينة النجاة ـ دار الشروق ـ الطبعة الثانية ـ بدون تاريخ.
12 - ((ابن خلدون)) عبد الرحمان
ـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ـ دار الفكر ـ بدون تاريخ.
13 - ((ابن رجب الحنبلي)) أبو الفرج عبد الرحمان.
ـ القواعد ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الحادية عشر ـ 1992.
14 - ((ابن رشد)) أبو الوليد محمد بن أحمد
ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده ـ مصر ـ الطبعة الخامسة ـ 1981.
15 - ((ابن عاشوراء)) محمد الطاهر
ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر ـ 1982.
16 - ((ابن عبد البر)) أبو عمرو يوسف
ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب ـ تحقيق محمد البجاوي ـ دار الجليل ـ بيروت الطبعة الأولى ـ 1992.
17 ـ ابن عبد الحكم ـ سيرة عمر بن عبد العزيز ـ مطبعة الرحمانية بمصر ـ 1927.
18 - ((ابن قدامة)) موفق الدين.
ـ المغني ـ دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ 1983.
19 - ((ابن قيم الجوزية)).
ـ إعلام الموقعين ـ راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ـ دار الجيل ـ بيروت ـ 1973.
20 ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ـ تقديم وتحقيق ـ محمد جميل فازي ـ مكتبة الديمان القاهرة 1977.
21 - ((ابن كثير)) أبو الفدا الحافظ.
ـ البداية والنهاية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
22 - ((ابن منظور)) أبو الفضل جمال الدين بن مكرم.
ـ لسان العرب ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
23 - ((ابن نجيم)) زين الدين بن إبراهيم
ـ الأشباه والنظائر ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت 1400 هجرية.
24 -((ابن الهمام)) كمال الدين محمد بن عبد الواحد.
ـ شرح فتح القدير ـ شركة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده ـ مصر ـ الطبعة الثامنة ـ 1970.
25 - ((أبو زهرة)) محمد.

- الملكية ونظرية العقد - دار الفكر العربي - القاهرة 1976.
26 - أصول الفقه - دار الفكر العربي - القاهرة - 1950.
27 - العلاقات الدولية في الإسلام - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ
28 - الجريمة والعقوبة - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ.
29 - العقوبة - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ.
30 - ((أبو سنة)) أحمد فهمي.
- العرف والعادة في رأي الفقهاء - مطبعة الأزهر - القاهرة - 1949.
31 - ((أبو هيف)) علي صادق.
- القانون الدولي العام - منشأة المعارف - الإسكندرية الطبعة السادسة - 1967.
32 - ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم
- كتاب الخراج - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - بدون تاريخ.
33 - ((إقبال)) محمد.
- تجديد الفكر الديني - ترجمة عباس محمود العقاد - مطبعة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية - 1968.
34 - ((بدوي)) عبد الرحمان.
- مذاهب الإسلاميين - دار العلم للملايين - الطبعة الأولى - 1971.
35 - ((البرنو)) محمد صديقي بن أحمد.
- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية - مكتبة المعارف - الرياض - الطبعة الثانة - 1989.
36 - ((بسيوني)) عبد الله عبد الغني.
- نظرية الدولة في الإسلام - الدار الجامعية - بيروت - 1986.
37 - ((البعلي)) أبو الحسن علي بن محمد.
- الاختيارات الفقهية - تحقيق محمد بن حامد الفقي - مكتبة السنة المحمدية - القاهرة - بدون تاريخ.
38 - ((البلادزي)) أبو الحسن.
- فتوح البلدان - راجعه وعلق عليه رضوان محمد رضوان - دار الكتب العلمية - بيروت - 1983.
39 - ((بك)) أحمد إبراهيم.
- الالتزامات في الشرع الإسلامي - دار الأنصار - القاهرة - 1944.
40 - ((بانجة)) سعيد محمد أحمد
- دراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وموقف الشريعة الإسلامية منها - مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى - 1995.
41 - ((البوطي)) محمد سعيد رمضان.
- العقيدة والفكر الإسلامي المعاصر - منشورات جامعة دمشق - الطبعة الثامنة - 1995.

42- ((التفتازاني)) أبو الوفا الغنيمي.
- الإنسان والكون في الإسلام - دار الثقافة القاهرة ، 1975.
43- ((التهانوي)) المولوي محمد أعلى بن علي.
- كشاف اصطلاحات الفنون - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ.
44- ((الجرجاني)) علي بن محمد
- التعريفات - ضبطه وفهرسه - محمد بن عبد الكريم القاضي - دار الكتب المصرية - القاهرة ودار الكتاب اللبناني - بيروت - 1991.
45-((الجزائري)) أبو بكر جابر.
- عقيدة المسلم - دار الشروق - القاهرة الطبعة الخامسة - 1987.
46-((الحلبي)) حسن.
- القرار و التسوية - Dakroub printing perss - 1977.
47-((الجندي)) أنور.
الإسلامية نظام مجتمع و منهج حياة - دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع - تونس - الطبعة الأولى - 1983.
48- ((جنينة)) سامي.
- القانون الدولي العام - مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر - الطبعة الثانية - 1938.
49- ((جولد)) تسيير اجناس.
- العقيدة والشريعة في الإسلام - نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق - دار الرائد العربي - بيروت - 1946.
50- ((الجويني)) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله
غياث الأمم في التياث الظلم - تحقيق عبد العظيم الديب - طبع بوزارة الشؤون الدينية بدولة قطر - بدون تاريخ.
51- ((حميد الله)) محمد.
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة - دار الإرشاد - الطبعة الثالثة - 1969.
52- ((حيدر)) علي.
- درر الحكام - تعريب فهمي الحسيني - مكتبة النهضة - بيروت - بدون تاريخ.
53- ((الخالدي)) محمود.
- قواعد نظام الحكم في الإسلام - مؤسسة الاسراء - الطبعة الأولى - 1991.
54- ((خان)) وحيد الدين.
الإسلام يتحدى - ترجمة ظفر الإسلام خان - راجعه عبد الصبور شاهين - المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة - الطبعة الثانية - 1984.
55- ((الخطيب البغدادي)) أبو بكر أحمد بن علي.

- تاريخ بغداد - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ومكتبة الخانجي - القاهرة - بدون تاريخ.
56 - ((خلاف)) عبد الوهاب.
- السياسة الشرعية - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثالثة - 1987.
57 - مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه - دار القلم - الكويت - الطبعة الخامسة - 1981.
58 - ((الخليلي)) إبراهيم حبيب.
- المدخل للعلوم القانونية - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - الطبعة الرابعة - 1993.
59 - ((الخن)) مصطفى سعيد.
- مبادئ العقيدة الإسلامية - منشورات جامعة دمشق - الطبعة الثالثة - 1993.
60 - ((الخولي)) البهي.
- آدم υ - فلسفة تقويم الإنسان وخلافته - مطبعة وهبه - القاهرة - 1974.
61 - ((الدبوسي)) عبد الله بن عمر
- تأسيس النظر - نشر زكرياء علي يوسف - مطبعة الدمام - القاهرة - بدون تاريخ.
62 - ((دراز)) عبد الله
- الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان - دار القلم - الكويت - 1990.
63 - دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية - دار القلم - الكويت - 1980.
64 -((الدسوقي)) شمس الدين محمد عرفة
- حاشية الدسوقي - دار الفكر - القاهرة - بدون تاريخ.
65 - ((الدهلوي)) ولي الله
- حجة الله البالغة - تحقيق السيد سابق - دار الكتب الحديثة - القاهرة ومكتبة المتنبي - بغداد - بدون تاريخ.
66 - ((الدواليبي)) معروف.
- المدخل إلى علم أصول الفقه - دار العلم للملايين - بيروت الطبعة الخامسة - 1965.
67 - ((الدوري)) قحطان عبد الرحمان ومنير حميد البياتي.
- المدخل إلى الدين الإسلامي - الدار الحديثة للطباعة - بغداد - الطبعة الأولى - 1976.
68 - ((الرازي)) محمد بن أبي بكر.
- مختار الصحاح - ضبط وتحرير وتعليق - مصطفى ديب البغا - دار الهدى للطباعة والنشر - الجزائر - الطبعة الرابعة - 1990.
69 - ((الراغب الأصفهاني)) أبو القاسم.

المفردات في غريب القرآن ـ تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
70 ـ الذريعة إلى مكارم الشريعة ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 1973.
71 ـ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ـ طبعة بيروت ـ 1319 هجرية.
72 ـ ((رنسمان)) ستيفان
تاريخ الحروب الصليبية ـ نقله إلى العربية السيد البار العريني ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ 1980.
73 ـ ((الزركشي)) بدر الدين محمد
البحر المحيط في أصول الفقه ـ حرره وراجعه عمر سليمان الأشقر وعبد الستار أبو غدة ـ دار الصفوة للطباعة والنشر ـ الغردقة ـ مصر ـ الطبعة الثانية ـ 1992.
74 ـ ((الزرقا)) أحمد.
ـ شرح القواعد الفقهية ـ تقديم مصطفى أحمد الزرقا وعبد الفتاح أبو غدة ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1983.
75 ـ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (المدخل الفقهي العام) ـ مطابع ألف باء ـ دمشق ـ 1968/1967.
76 ـ ((زيدان)) عبد الكريم
ـ أصول الدعوة الإسلامية ـ المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ـ الجزائر ـ 1990.
77 ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ـ مؤسسة الرسالة ومكتبة القدس ـ الطبعة الحادية عشر ـ 1989.
78 ـ ((سابق)) السيد.
ـ العقائد الإسلامية ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
79 ـ ((سبانين)) جورج هـ.
ـ تطور الفكر السياسي ـ ترجمة إبراهيم السيد ـ مراجعة وتقديم راشد البراوي ـ دار المعارف ـ مصر ـ بدون تاريخ.
80 ـ ((سرحان)) عبد العزيز.
ـ القانون الدولي العام ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ 1973.
81 ـ ((سعد الله)) عمر إسماعيل.
ـ حقوق الإنسان وحقوق الشعوب والعلاقات المستجدة ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ـ 1993.
82 ـ مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ـ 1993.
83 ـ ((سلطان)) حامد.
ـ القانون الدولي العام في وقت السلم ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ 1962.
84 ـ ((سلامة)) أحمد.

- المدخل لدراسة القانون - المطبعة العالمية - القاهرة - 1962 - 1963.
85 - ((السهيلي)) أبو القاسم عبد الرحمان.
- الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية - قدم له وعلق عليه وضبطه - طه عبد الرؤوف سعد - مؤسسة مختارة ومكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - بدون تاريخ.
86 - ((السيوطي)) جلال الدين عبد الرحمان
- الأشباه و النظائر - دار الكتب العلمية - بيروت - 1399 هجرية.
87 - ((الشافعي)) أبو عبد الله محمد بن إدريس
- كتاب الأم - دار الفكر - بيروت 1990.
88 - ((الشعراوي)) محمد متولي.
- عقيدة المسلم - دار الشهاب - باتنة - 1987.
89 - ((شكري)) عزيز.
- القانون الدولي العام - جامعة دمشق - طبعة الداودي - 1982.
90 - ((شلبي)) محمد مصطفى.
- الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية - الدار الجامعية للطباعة والنشر - بيروت - 1982.
91 - المدخل في الفقه الإسلامي - الدار الجامعية للطباعة والنشر - بيروت - 1981.
92 - تعليل الأحكام - دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة الثانية - 1981.
93 - ((شلبي)) عبد الجليل.
- القانون الإسلامي في مواجهة التحديات - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة - 1967.
94 - ((الصالح)) صبحي.
- النظم الإسلامية - نشأتها وتطورها - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الرابعة - 1978.
95 - الإسلام ومستقبل الحضارة - دار الشورى للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الثانية - 1984.
96 - ((صدقي)) عبد الرحيم.
- الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى - 1987.
97 - ((الطبري)) أبو جعفر محمد بن جرير.
اختلاف الفقهاء عني بنشره يوسف شاخت - نشر
Buch Handleng und druckerel vormals - E-J-Brill Leiden - 1933.
98 - تاريخ الأمم والملوك - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية - 1988.
99 - ((الطرطوشي)) محمد بن الوليد.

- سراج الملوك - تحقيق جعفر البياتي - رياض الريس للكتب و النشر - لندن - 1990.
100 – ((عبد الباقي)) عبد الفتاح.
- نظرية القانون - مطبعة نهضة مصر القاهرة - 1954.
101 –((عبد الحميد)) محمد سامي.
- أصول القانون الدولي - القاعدة الدولية - مكتبة مكاوي - بيروت - بدون تاريخ.
102 – ((عبده)) محمد.
- رسالة التوحيد - دار النصر للطباعة - القاهرة - 1969.
103 – ((عيود)) عبد الغني.
- أنبياء الله والحياة المعاصرة - دار الفكر العربي - القاهرة - 1978.
104 – ((عثمان)) أحمد
- مبدأ التنظيم الدولي لإدارة المستعمرات وتطبيقاته في الانتداب ونظام الوصاية - دار النهضة العربية - القاهرة 1963.
105 – ((العشماوي)) محمد سعيد
- أصول الشريعة - دار اقرأ - بيروت - الطبعة الثانية - 1983.
106 – ((العظمة)) عزيز
- العلمانية من منظور مختلف - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - 1990.
107 – ((عفيفي)) مصطفى محمد
- الحقوق المعنوية للإنسان بين النظرية والتطبيق - دار الفكر العربي - الطبعة الأولى - 1990.
108 – ((عقلة)) محمد
- نظام الإسلام - العبادة والعقوبة - مكتبة الرسالة - 1986.
109 – ((العكام)) محمد فاروق
- تاريخ التشريع الإسلامي - المطبعة الجديدة - دمشق - 1985.
110 – ((عمارة)) محمد
- معالم المنهج الإسلامي - دار الشروق - بيروت ، الطبعة الأولى - 1992.
111 – الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية - دار الشروق - بيروت - القاهرة - 1988.
112 – الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - 1972.
113 – الإسلام وحقوق الإنسان - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - 1985.
114 – ((الغاياتي)) منيرة علي - مذهب النشوء والارتقاء في مواجهة الدين - طبعة الشحمي - تونس - بدون تاريخ.
115 – ((الغزالي)) أبو حامد بن محمد

ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر ـ بدون تاريخ.
116 ـ المستصفى من علم الأصول ـ تحقيق وتعليق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ـ شركة الطباعة الفنية المتحدة ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
117 ـ معارج القدس في معرفة النفس ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1988.
118 ـ ميزان العمل ـ تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ 1964.
119 ـ ((الغزالي)) محمد.
ـ حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ 1962.
120 ـ عقيدة المسلم ـ دار القلم ـ دمشق ـ الطبعة السادسة ـ 1987.
121 ـ ((غانم)) محمد حافظ.
ـ مبادئ القانون الدولي العام ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ 1962.
122 ـ المجتمعات الدولية الإقليمية ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
123 ـ أحكام القانون الدولي وتطبيقاتها في البلدان العربية ـ معهد الدراسات العربية بالقاهرة ـ 1962.
124 ـ ((الغنيمي)) محمد طلعت
ـ الوسيط في قانون السلام ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ 1982.
125 ـ أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية ـ منشأة المعارف الإسكندرية ـ بدون تاريخ.
126 ـ((فتاح)) عرفان عبد الحميد.
ـ المدخل إلى معاني الفلسفة ـ دار الجيل ـ بيروت و دار عمان ـ عمان ـ 1989.
127 ـ ((فرج)) توفيق حسن.
ـ المدخل للعلوم القانونية ـ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الإسكندرية ـ الطبعة الثانية ـ 1976.
128 ـ ((فريدمان)) ولفغانغ.
ـ تطور القانون الدولي ـ ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ 1964.
129 ـ ((الفيروز آبادي)) مجد الدين بن يعقوب.
ـ بصائر ذوي التمييز ـ تحقيق محمد علي النجار ـ المكتبة العلمية ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
130 ـ القاموس المحيط ـ مؤسسة الرسالة ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ 1993.
131 ـ ((فودة)) عز الدين
ـ خلاصة الفكر الاشتراكي ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ 1967.
132 ـ ((القرافي)) شهاب الدين أبو العباس.

ـ الفروق ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
133 ـ ((القرضاوي)) عبد الله يوسف
ـ الخصائص العامة للإسلام ـ مؤسسة الرسالة ـ القاهرة ـ 1993.
134 ـ الحلال والحرام ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ دمشق الطبعة الثالثة عشر ـ 1980.
135 ـ العبادة في الإسلام ـ مؤسسة الرسالة القاهرة 1971.
136 ـ ((قطب)) محمد
ـ منهج التربية الإسلامية ـ دار الشروق ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ 1400 هجرية.
137 ـ شبهات حول الإسلام ـ دار الشروق ـ بيروت ـ الطبعة العاشرة ـ 1977.
138 ـ ((قطب)) سيد
ـ المستقبل لهذا الدين ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 1978.
139 ـ الإسلام ومشكلات الحضارة ـ دار إحياء الكتب العربية ـ بدون تاريخ.
140 ـ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ـ دار القرآن الكريم ـ 1978.
141 ـ ((قنيبي)) حامد صادق.
ـ الكون والإنسان في التصور الإسلامي ـ مكتبة الفلاح ـ الكويت ـ الطبعة الأولى 1980.
142 ـ ((كاريل)) ألكسيس
ـ الإنسان ذلك المجهول ـ تعريب شفيق أسعد فريد ـ مؤسسة المعارف ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
143 ـ تأملات في سلوك الإنسان ـ ترجمة محمد القصاص، مراجعة محمود القاسمة ـ مكتبة مصر ـ بدون تاريخ.
144 ـ ((كامل)) عبد العزيز عبد القادر.
ـ الإسلام ومشكلات العنصرية ـ المطبعة الشرقية ـ يوفان ـ بلجيكا ـ 1970.
145 ـ ((كانط)) إمانويل.
ـ فلسفة القانون والسياسة ـ ترجمة عبد الرحمان بدوي ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ بدون تاريخ.
146 ـ ((كيرة)) حسن.
ـ أصول القانون ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ 1960.
147 ـ ((مالك)) بن أنس.
ـ المدونة الكبرى ـ دار صادر ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
148 ـ ((الماوردي)) أبو الحسن علي بن محمد.
ـ أدب الدنيا والدين ـ حققه وعلق عليه مصطفى السقا ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ 1398 هجرية.
149 ـ الأحكام السلطانية ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ـ 1990.

150 ـ ((المبارك)) محمد.
ـ نظام الإسلام ـ عقيدة وعبادة ـ دار الفكر ـ دمشق ـ 1984.
151 ـ ((محمصاني)) صبحي
ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ 1982.
152 ـ تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1983.
153 ـ ((محمود)) علي عبد الحليم.
ـ محمد رسول الله ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ 1966.
154 ـ ((مدكور)) محمد سلام.
ـ المدخل للفقه الإسلامي ـ تاريخه ومصادره ونظرياته العامة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الرابعة ـ 1969.
155 ـ تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ـ القاهرة ـ 1958.
156 ـ ((منصور)) علي علي.
ـ المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ـ دار الفتح للطباعة والنشر ـ 1971.
157 ـ ((مكيافيلي)) نيكولو.
ـ الأمير ـ ترجمة فاروق سعد ـ منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ الطبعة السادسة ـ 1979.
158 ـ ((المودودي)) أبو الأعلى.
ـ المصطلحات الأربعة في القرآن ـ دار القلم ـ الكويت ـ 1972.
159 ـ ((موسى)) محمد يوسف.
ـ الفقه الإسلامي ـ تاريخ الفقه الإسلامي ـ دعوة لتجديده ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ 1958.
160 ـ ((موسى)) كامل.
ـ المدخل إلى التشريع الإسلامي ـ مؤسسة الرسالة ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 1989.
161 ـ ((الموسوي)) أبو الحسن محمد.
ـ شرح نهج البلاغة ـ دار الجيل ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 1978.
162 ـ ((النجار)) عبد المجيد.
ـ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ 1993.
163 ـ العقل والسلوك في البيئة الإسلامية ـ مطبعة الجنوب ـ مدينة تونس ـ 1980.
164 ـ ((نجيدة)) علي حسن.

- المدخل لدراسة القانون - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ.
165 – ((نجم)) أحمد حافظ
- حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ.
166 – ندوة بحثية حول: الغزو العراقي للكويت - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - عدد خاص 1995.
167 – ((الهادي)) جعفر.
- معالم التوحيد في القرآن - دار الأضواء - بيروت - 1984.
168 – ((يالجن)) مقداد.
- الاتجاه الأخلاقي في القرآن - مكتبة الخانجي - مصر - الطبعة الأولى - 1971.
169 - ((يكن)) زهدي.
- تاريخ القانون - دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة الثانية - 1969.
169 – ((يوسف)) كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - دار المعارف مصر - 1964.

II - المصادر باللغة العربية.

1 - المصادر العامة

01 – ((ابن عاشور)) محمد الفاضل.
- المحاضرات المغربيات - جمع وإعداد - عبد الكريم بن محمد - الدار التونسية للنشر - تونس - 1974.
02 - ((البياتي)) منير حميد.
- حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون - سلسة كتاب الأمة - العدد 88 - السنة الثانية - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر - الطبعة الأولى - 2002.
03 – ((الغزالي)) أبو حامد.
- التبر المسبوك - مطبعة التقدم - القاهرة - بدون تاريخ.
04 – ((أبو يوسف)) يعقوب بن إبراهيم
- كتاب الخراج - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - بدون تاريخ.
05 - ((ابن قيم الجوزية)) شمس الدين أبي عبد الله.
- أحكام أهل الذمة - حققه وعلق عليه صبحي الصالح - تقديم محمد حميد الله - مطبعة جامعة - دمشق - الطبعة الأولى - 1963.
06 – ((الحمد)) رشيد و ((صباريني)) محمد سعيد.
- البيئة ومشكلاتها - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - 1979.
07 – ((خدوري)) مجيد.
- القانون الدولي العام الإسلامي - كتاب السير الكبير للشيباني - الدار المتحدة للنشر - بيروت - الطبعة الأولى - 1975.

08 - ((الدريني)) محمد فتحي.
- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثالثة - 1987.
09 - ((الدوري)) قحطان عبد الرحمان وعليان رشدي محمد
- أصول الدين الإسلامي - جامعة بغداد - ط 1 / 1990.
10 - ((الزحيلي)) وهبة
- العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي العام الحديث - مؤسسة الرسالة - دمشق - الطبعة الأولى - 1981.
11 - ((زيدان)) عبد الكريم
- مجموعة بحوث فقهية - مكتبة القدس - بغداد ومؤسسة الرسالة - بيروت - 1987.
12 – ((السرخسي)) محمد بن أحمد
- كتاب المبسوط - دار المعرفة - بيروت - 1986.
13 - ((الشاطبي)) أبو إسحاق إبراهيم
- الموافقات في أصول الفقه - دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ.
14 – ((شلبي)) عبد الجليل.
- القانون الإسلامي في مواجهة التحديات - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بمصر - 1970.
15 – ((شلتوت)) محمود
- الإسلام عقيدة و شريعة - دار الشروق - القاهرة- بدون تاريخ.
16 – ((شمس الدين)) محمد مهدي.
- السلم و قضايا الحرب عند الإمام علي - المركز الإسلامي للدراسات و الأديان - الطبعة الأولى - 1981.
17 – ((الشوكاني)) محمد بن علي بن محمد
- فتح القدير - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الأولى - 1964.
18 – ((الشيباني)) محمد بن الحسن.
- شرح كتاب السير الكبير - إملاء محمد بن أحمد السرخسي - تحقيق صلاح الدين المنجد - معهد المخطوطات العربية - جامعة الدول العربية - 1960.
19 – ((العز بن عبد السلام)) أبو محمد.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام - مؤسسة الريان - 1990.
20 – ((عزام)) عبد الرحمان.
- الرسالة الخالدة - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الخامسة - 1979.
21 – ((غنيمي)) زين الدين عبد المقصود.
- البيئة من منظور إسلامي - شركة المطبعة العصرية - الكويت - 1990.
22 – ((الفاسي)) علال.

- مقاصد الشريعة و مكارمها - مؤسسة علال الفاسي - المغرب - الطبعة الرابعة - 1994.
23 - ((الكاساني)) علاء الدين أبو بكر بن مسعود
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - دار الكتاب العربي - بيروت - بدون تاريخ.
24 - ((منصور)) علي علي
- الشريعة الإسلامية والقانون الدولي - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - مصر - 1965.
25 - ((الميداني)) عبد الرحمن حسن حبنكة.
- الأخلاق الإسلامية وأسسها - دار القلم - دمشق - بيروت - الطبعة الأولى - الجزء الأول - 1979.

2 - المصادر المتخصصة ((الأطروحات والرسائل)).

01 - ((أبو سليمان)) عبد الحميد أحمد
- النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية - اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية - أطروحة دكتوراه الدولة - نقلها إلى العربية وعلق عليها ناصر أحمد المرشد البريك - مطابع الفرزدق - الرياض - الطبعة الأولى - 1993.
02 - ((باشات)) محمد بهاء الدين
- المعاملة بالمثل - رسالة دكتوراه - كلية الحقوق - جامعة القاهرة - 1973.
03 - ((البوطي)) محمد سعيد رمضان
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - أطروحة دكتوراه الدولة - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الرابعة - 1984.
04 - ((الحديثي)) خليل إسماعيل
- المعاهدات غير المتكافئة المعقودة وقت السلم - رسالة ماجستير - دراسة قانونية سياسية - مطبعة جامعة بغداد - 1981.
05 - الحسن محمد علي.
- العلاقات الدولية في القرآن والسنة - أطروحة دكتوراه الدولة - مكتبة النهضة الإسلامية - عمان - الطبعة الأولى 1980.
06 - حسان حسن حامد.
- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي - أطروحة دكتوراه الدولة - مكتبة المتنبي - القاهرة - 1981.
07 - ((الحليبي)) أحمد بن عبد العزيز
- المسؤولية الخلقية والجزاء عليها - أطروحة دكتوراه الدولة - مكتبة الرشد - الرياض - شركة الرياض للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى - 1996.
08 - الدسوقي محمد.
- الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي - أطروحة دكتوراه الدولة - دار الثقافة - الدوحة - 1987.

09 ـ رمضان عصام صادق.
ـ المعاهدات غير المتكافئة في القانون الدولي ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ 1978.
10 ـ الزحيلي وهبة.
ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ المكتبة الحديثة ـ دمشق ـ 1385 هجرية.
11 ـ سميع صالح حسن.
ـ أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ الزهراء للإعلام العربي ـ الطبعة الأولى ـ 1985.
12 ـ الشناوي سعيد محمد.
ـ مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة ـ 1977.
13 ـ عبد الكريم فتحي.
ـ الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ 1989.
14 ـ العماري أحمد.
ـ نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار ـ المغرب نموذجا ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ القاهرة ـ 1996.
15 ـ علي عاشور الفار.
ـ الشخصية القانونية للفرد في القانون الدولي ـ رسالة ماجستير ـ معهد الحقوق – جامعة الجزائر 1981.
16 ـ محمود عبد الغني.
ـ المطالبة الدولية بإصلاح الضرر في القانون الدولي والشريعة الإسلامية ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ دار الطباعة الحديثة ـ القاهرة ـ 1986.
17 ـ الارمنازي نجيب.
ـ الشرع الدولي في الإسلام ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ مطبعة ابن زيدون ـ دمشق ـ 1930.
18 ـ ياقوت محمد كامل.
ـ الشخصية الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية ـ أطروحة دكتوراه الدولة ـ عالم الكتب ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 1970.

3 ـ الدوريات و اليوميات باللغة العربية.

01 ـ إسحاق خالد
ـ إسهام الإسلام في الفكر السياسي العالمي ـ مجلة المسلم المعاصر ـ مجلة فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ـ

تصدر عن مؤسسة المسلم المعاصر ـ القاهرة ـ السنة 12 ـ العدد ((45)) ـ سبتمبر1985.
02 ـ الأسد ناصر الدين
ـ هل يعطي التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟ ـ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ـ سلسلة الدورات ـ الرباط ـ ربيع الثاني 1412هجرية.
03 ـ أبو زهرة محمد
ـ نظرية الحرب في الإسلام ـ المجلة المصرية للقانون الدولي ـ المجلد 14 ـ 1958.
04 ـ أبو زهرة محمد
ـ بين شريعة القرآن و قانون الرومان ـ مجلة لواء الإسلام ـ مجلة دينية ثقافية اجتماعية ـ القاهرة ـ العدد ((12)) ـ السنة 4 ـ ماي 1951.
05 ـ أبو زهرة محمد
ـ التشريع الإسلامي في خواصه و مراحله ـ مجلة المسلمون ـ مجلة إسلامية جامعة ـ تصدر من غرة كل شهر قمري ـ دمشق ـ العدد ((2)) ـ المجلد 5 ـ 1951.
06 ـ أبو المعاطي كمال جودة.
ـ الوسائل والغايات في التشريع الإسلامي ـ مجلة كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر ـ العدد ((1)) ـ 1982.
07 ـ بوطالب عبد الهادي.
ـ أوربا القرن التاسع عشر من حق التدخل إلى رسالة الاستعمار ـ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ـ سلسلة الدورات ـ الرباط ـ ربيع الثاني ـ 1412 هجرية.
08 ـ التسخيري محمد علي.
ـ أحكام الحرب والأسرى في الإسلام بين الرحمة والمصلحة ـ مجمع الفقه الإسلامي ـ الدورة السابعة ـ سبتمبر 1994 ـ جدة المملكة العربية السعودية.
09 ـ الجمالي محمد فاضل.
ـ الإسلام والسلام العالمي ـ مجلة الفكر ـ مجلة ثقافية تصدر بتونس شهريا ـ العدد ((7)) ـ السنة 30 ـ 1985.
10 ـ الجندي غسان.
ـ مسائل على بعض حدود القانون الدولي ـ مجلة دراسات ـ الجامعة الأردنية ـ المجلد ((22)) (1) ـ العدد ((2)) ـ 1995.
11 ـ الحسيني محمد تاج الدين
ـ التدخل وأزمة الشرعية الدولية ـ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ـ سلسلة الدورات ـ الرباط ـ ربيع الثاني ـ 1412هجرية.
12 ـ خالد حسن

- المبادئ الإنسانية في صحيح البخاري - مجلة الفكر الإسلامي - مجلة شهرية إسلامية - تصدر عن دار الفتوى في الجمهورية اللبنانية - السنة 5 - العدد ((9)) - سبتمبر 1974.
13 - خلاف عبد الوهاب
- مصادر التشريع الإسلامي تساير مصالح الناس وتطورهم - مجلة القانون والاقتصاد للبحث في الشؤون القانونية - العدد ((1)) السنة 17 - مارس1947 - كلية الحقوق جامعة فؤاد الأول - جامعة القاهرة حاليا.
14 - ح/ شنيدار ستيفان (H.Shneider Stephane).
- المناخ المتغير - مجلة العلوم - مجلة شهرية تصدرها مؤسسة الكويت للتقدم العلمي - المجلد 7 - العدد ((35)) - 1990.
15 - الخياط عبد العزيز.
- حقوق الإنسان في الإسلام - مجلة آفاق الإسلام - مجلة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت - عمان إدن - العدد ((2)) - السنة 2 - 1994.
16 - الدريني محمد فتحي.
- الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون - مجلة التراث العربي - مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق - العدد ((22)) السنة 6 - يناير 1986.
17 - أصول حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي ومدى أثرها في العلاقات الدولية - مجلة التراث العربي - مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - العدد ((17)) - السنة 5 - أكتوبر 1984.
18 - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - مجلة التراث العربي - مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - العددان ((11)) و((12)) - السنة 3 - تموز - يوليو 1983.
19 - العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي و أثرها في مفهوم الحرب والسلم - مجلة نهج الإسلام - مجلة إسلامية فكرية فصلية جامعة - تصدرها في دمشق وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية - السنة 3 - العدد ((9)) - حزيران 1982.
20 - أساليب القرآن في معالجة النفس الإنسانية - مجلة التراث العربي - مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - السنة 5 - العدد ((20)) - تموز 1985.
21 - التحريم تدبير إلهي حكيم لتوجيه فعالية الإنسان في رفعه القواعد من الحياة الإنسانية - مجلة الفكر الإسلامي - مجلة إسلامية فكرية تصدر عن دار الفتوى في الجمهورية اللبنانية - العدد ((12)) السنة 15 - ديسمبر 1986.
22 - قواعد السياسة الخارجية - مجلة القدس - مجلة فكرية عربية إسلامية جامعة - تصدرها دار الأقصى للنشر والإعلام الإسلامي - بيروت - ديسمبر 1982.
23 - القيم الإنسانية وأثرها في العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي - مجلة نهج الإسلام - مجلة إسلامية فكرية فصلية جامعة - تصدرها في دمشق

وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية ـ العدد ((12)) ـ السنة 3 ـ 1983.
24 ـ دراز عبد الله.
ـ القانون الدولي العام و الإسلام ـ المجلة المصرية للقانون الدولي ـ المجلد 5 ـ 1945.
25 ـ رياض محمد.
ـ أصول نظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة الإسلامية ـ مجلة الجامعة الإسلامية ـ رابطة الجامعات الإسلامية ـ الرباط ـ العدد ((22)) ـ 1989.
26 ـ رأفت وحيد.
ـ القانون الدولي و حقوق الإنسان ـ المجلة المصرية للقانون الدولي ـ المجلد 33 ـ 1977.
27 ـ شبيب نبيل.
ـ الأصالة في الطرح الإسلامي لقضية حقوق الإنسان ـ مجلة الإنسان ـ مجلة فكرية ـ تصدر دوريا عن دار أمان للصحافة والنشر ـ باريس ـ فرنسا ـ العدد ((13)) مارس 1995.
28 ـ صديقي عبد الحميد
ـ الدولة الإسلامية ليست حكومة دينية ـ مجلة المسلمون ـ مجلة إسلامية جامعة تصدر من غرة كل شهر قمري ـ دمشق ـ المجلد 5 ـ العددان ((4)) و((5)) ـ 1951.
29 ـ عبد السلام علي جعفر.
ـ القانون الدولي الإنساني في الإسلام ـ مجلة الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر ـ 1986.
30 ـ عبد الحليم محمود علي
ـ بين الوحدة العالمية والوحدة الإسلامية ـ مجلة كلية اللغة العربية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية ـ 1974.
31 ـ عثمان فتحي
ـ الشيباني والقانون الدولي ـ مجلة الوعي الإسلامي ـ مجلة ثقافية شهرية تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ دولة الكويت ـ العدد ((5)) ـ السنة 1 ـ جمادى الأولى ـ 1385 ـ هجرية.
32 ـ عمارة محمد.
ـ مطلق الإنسان في الإسلام هو صاحب الحقوق والحريات ـ مجلة القافلة ـ العدد ((5)) ـ المجلد 45 ـ أكتوبر 1996.
33 ـ العلواني طه جابر فياض.
ـ إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ـ مجلة الإنسان ـ مجلة تحليلية فكرية ـ تصدر دوريا عن دار أمان للصحافة والنشر ـ باريس ـ فرنسا ـ العدد ((12)) ـ السنة 3 ـ أكتوبر 1994.
34 ـ عياد جمال الدين.

- الإسلام وحرية العقيدة - مجلة الوعي الإسلامي - مجلة ثقافية شهرية - تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت - العدد ((57)) - السنة 5 - نوفمبر 1969.
35 - عياد كامل.
- صفحات من تاريخ الاستشراق - مجلة مجمع اللغة العربية - سوريا - المجلد 43 - الجزء 3 - 1963.
36 - الفاعوري داود علي
- غاية الإنسان في الحياة كما يصورها الإسلام - مجلة دراسات - الجامعة الأردنية - المجلد 19 - العدد ((4)) - 1992
37 - مفهوم الاستخلاف العام وشروطه في العقيدة الإسلامية - مجلة دراسات الجامعة الأردنية - المجلد 21 - العدد ((3)) - حزيران 1994.
38 - فرغل يحيى هاشم.
- نظرية التطور عند دارون وأتباعه - مجلة الأزهر - السنة 50.
39 - قرادل توماس - و ج كروزن (Gradel Thomas et J.Crozen).
- الغلاف الجوي المتغير - مجلة العلوم - مجلة شهرية - تصدرها مؤسسة الكويت للتقدم العلمي - المجلد 7 - العدد ((35)) - مارس 1990.
40 - الكبيس محمد عبيد.
- نظرة في النصوص الدستورية التي تجعل الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع - مجلة كلية الإمام الأعظم - بغداد - العدد ((2)) - 1974.
41 - كلارك وليام (Clarck William).
- إدارة كوكب الأرض - مجلة العلوم - مجلة شهرية - تصدرها مؤسسة الكويت للتقدم العلمي - المجلد 7 - العدد ((35)) - 1990.
42 - الكيلاني إبراهيم زيد.
- حماية البيئة في الإسلام - مجلة دراسات - الجامعة الأردنية - المجلد 19 - العدد ((4)) - 1992.
43 - اللبابيدي محمود.
- نظام الإسلام السياسي - مجلة المسلمون - مجلة إسلامية جامعة - تصدر من غرة كل شهر قمري - دمشق - المجلد 5 - العدد ((8)) - جانفي 1957.
44 - المبارك محمد.
- نظام الإسلام العقائدي - مجلة المسلم المعاصر - مجلة فصلية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية - تصدر عن مؤسسة المسلم المعاصر - القاهرة - العدد ((14)) - أفريل/ماي/جوان - 1978.
45 - المسيري عبد الوهاب.
- العلمانية رؤية معرفية - مجلة الإنسان - مجلة تحليلية فكرية - تصدر دوريا عن دار أمان للصحافة والنشر - باريس - فرنسا - العدد ((10)) - السنة 2 - أفريل 1993.
46 - المقهور كامل حسن.
- حق التدخل والنظام الدولي - أكاديمية المملكة المغربية - سلسلة الدورات - الرباط - ربيع الثاني 1412 هجرية.

47 ـ المودودي أبو الأعلى.
ـ التشريع الدياني والقانون الوضعي ـ مجلة المسلمون ـ مجلة إسلامية جامعة ـ تصدر من غرة كل شهر قمري بدمشق ـ المجلد 5 ـ 1951.
ـ التسامح في الإسلام ـ مجلة الأزهر ـ الجزء 10 ـ السنة 48 ـ ديسمبر 1976.
48 ـ موسى الحاج إسماعيل.
ـ النظام العالمي الجديد وحقوق الشعوب ـ مجلة الإنسان ـ مجلة تحليلية فكرية تصدر دوريا عن دار أمان للصحافة والنشر ـ باريس فرنسا ـ العدد ((10)) ـ السنة 2 ـ أفريل 1993.
49 ـ ميكو محمد.
ـ المنتظم الدولي و حقوق الإنسان ـ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ـ سلسلة الدورات ـ الرباط ـ ربيع الثاني 1412 هجرية.
50 ـ ن ـ بولاك هنري (N.Pollack Henry).
ـ سجلات تحت أرضية لمناخ متغير ـ مجلة العلوم ـ مجلة شهرية ـ تصدرها مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ـ المجلد 10 ـ العددان ((6)) و ((7)) ـ 1994.

4 ـ المعاجم والقواميس.

01 ـ ((ابن منظور)) أبو الفضل جمال الدين بن مكرم
ـ لسان العرب ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
02 ـ ((الرازي)) محمد بن أبي بكر
ـ مختار الصحاح ـ ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا ـ دار الهدى للطباعة والنشر ـ الجزائر ـ الطبعة الرابعة ـ 1990.
03 ـ ((الفيروز آبادي)) محي الدين
ـ القاموس المحيط ـ مؤسسة الرسالة ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ 1993.

5 ـ الوثائق.

01 ـ اتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار (A/corp.62/122/October 1982.).
02 ـ ميثاق هيئة الأمم المتحدة ، بيويورك 1980.

/ / /

Références et Sources المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

I - Références:

Bacon Francis - 1

extraits rassemblés par l'abbé Jacques))Pensées de Bacon sur les religions
.- 1877 - Tome II. Paris - Andrée

2 - Beachin wach.

traduit de l'anglais par Maurice Lefeire - Payot -))Sociologie de la religion
paris - 1955.

.3 - Bettati Mario et Kouchner Bernard

.Le devoir d'ingérence - éditions Denoël - 1987

4 - Boisard Marcel.

L'Islam et la morale internationale - éditions commerciale albin Michel - 1979.

5 - Chadwick.p

The secularization of the european - mind in the ninetenth century - the guilford lectures in the university of Eden burgh - for - 1973 - 4.

6 - Cohen Marshal

The philisophy of john stuart mill - et hical political and religious - the modern library - New - York - 1960.

7 - Deguit Leon

Traité de droit constitutionnel - tome III - De Boccard - paris - 1924.

8 - De Montesquieu Baron

The spirit of the laws - trans - the - Hugent - London - 1900.

9 - Durk Hein - E.

Forme élémentaire de la vie religieuse - Alcan - Paris - 1927.

- Les formes élémentaire de la vie religieuse. P.U.F - 4éme édition - Paris - 10
1960.

11 - Fauchille Paul.

Traité de droit international - Tome I - Rousseau - Paris 1921.

12 - Geny François

Science et technique en droit privé positif - sirey - paris - 1934.

13 - Glasser - S.

Introduction à l'étude du droit international pénal - Bruxelles - S E Bruylant - librairie du recueil - Sirey - Paris - 1954.

14 - Guggenheim.P

Les deux éléments de la coutume dans le droit international- la technique et les principes du droit public - études en l'hommage de Georges scelle - L.G.D.J.P - Paris - 1959.

15 - Hamidullah Muhammed

Muslim conduct of state - being a treatise of muslim public international law - Lahore Ashraf 1945.

16 - Josseraut Louis

De l'esprit des droits et de leur relativité - théorie dite de l'abus des droits - Sirey - Paris - 1927.

17 - Koyré Akexandre.

johns ((Baltimore mad))Frow the closed world to the infinite universe. Hopkins university press - 1957.

18 - Maitre Jacques

Sociologie religieuse et méthodes mathématique P.U.F - Paris - 1972.

19 - Mazeaud H.

Leçons de droit civil - Montchrestien - Paris - 6eme édition 1946.

20 - Nietzache Fridrich

La généalogie de la morale - présentations et commentaires Jacques des champs - Nathan - Paris - 1981.

21 - Nys Ernest

Le droit international, les principes, les théories, les faits - alfred castraigne - Bruxelles - 1899.

22 - Openheim. P.

International law a treatise - lougmans, green and co - London, New York, Toronto - 7éme éditions - 1948.

23 - International law - 8th - edited by - H - lauterpacht - London - 1958.

24 - Pierre Georges

L'environnement - P.U.F - Paris - 1971.

25 - Puffendorf. S

Classics of international law - book (V.III) london - 1934.

26 - Renan. E

Méditations métaphysiques - texte traduit par Florence khodess - P.U.F - 1970..

27 - Oeuvres complètes - édition définitive établie par Henriette Psichari Calmane - levy - Paris - 1947.

28 - Reuter Paul.

Droit international public. themis - Paris - 1958.

29 - Roubier.P.

Théorie générale du droit - sirey - Paris - 1946.

30 - Rousseau Charles

Principes généraux du droit international public - A pédone - Paris - 1994

31 - Sasson Albert

Nourrir demain les hommes - UNESCO - Paris - 1986.

32 - Tascoz Jean

Le principe d'effectivité dans l'ordre international - L.G.D.J.P - Paris 1964.

33 - Tuck Richard
Naturel right - theories their origin and development - cambridge - mars Cambridge university press - 1979.
34 - Vadrot Claude Maurice.
Déclaration des droit de la nature - stock - Paris - 1973.
35 - Valas Paul
Droit international public - pichon - Paris - 2eme édition - 1970.
36 - Weber Max
Essais sur la théorie de la science - traduit de l'allemand par Juliens Freund - librairie plon - Paris - 1965.
37 - L'ethnique protestant et l'esprit du capitalisme - traduit de l'allemand par Jacques Chavey - librairie plon - Paris - 1964.
38 - Ymien A.E
de la foi catholique - Science et religion - dans dictionnaire apologétique gabriel Beauchisme - Paris - 1923.

II - Sources:

1 - Hugues Grotius
Le droit de la guerre et de la paix - A Basle - chez Emanuel Thourneiseurs - MDCC - XL VI
2 - Kant.E.
La religion dans les limites de la raison - Koenigberg - 1794.
3 - Lamarque Jean
Code de l'environnement - dalloz paris - 1982.
4 - Mayer Michel
Introduction morales et religions - Londre - 1873.
5 - Muller Max
Origine et développement de la religion - Paris - 1985.
6 - Spencer - R.
Premier principes - Londres - 1863.
7 - Taylor E.B
Civilisation primitive - Londres 1863.

III - Thèses et mémoires

1 - NYS Ernest
Les origines du droit international - Bruxelles alfraid castaigne - Paris - thorins et fils - 1894.
2 - Ratab Aicha
L'individu et le droit international public - thèse - Faculté de droit - Cairo university - 1955.
3 - Ténékides. G

L’individu dans l’ordre juridique international - thèse - Paris - 1933.

الدوريات والمصادر باللغة الأجنبية Periodiques et quotidiens

1 - Bardonnet Daniel

Les minorités asiatiques a Madagascar - A.F.D.I - fondé pat Mme Paul Pastid et publié avec le concours de l’université Panthéon. Assas - Paris II et CNRS - éditions paris - 1964.

2 - Benoit Charles

L’influence des idées de machiavel - R.C.A.D.I - académie de droit international de la Hage - Martinus Nighoff publishers the Hague - London Boston - vol 4/1925.

3 - Chaumont Charles

Cours général de droit international public - R.C.A.D.I - Tome 1 - 1974.

4 - Chenard Stephane

N° 824 mai 1986..science et vie - mensuel.La fontaine stratosphériques

5 - G.Cohen Jonathan

La coutume locale - AFDI - fondé pat Mme Paul Pastid et publié avec le concours de l’université Panthéon. Assas - Paris II - 1961

6 - Declareuil Jean

P - revue publié Kant - le droit public, et la société des nations - R.G.D.I. avec le concours du C.N.R.S - A - Pédone 13 rue soufflot - Paris - N° 25.1918.

7 - De Riedmatten Henri

Le catholicisme et le développement du droit international R.C.A.D.I - N° 8 et 9. vol 3 - 1976 -

8 - Hanafi - R

La législation musulmane journal asiatique -publié par la société asiatique - 1822 - 4eme série - 17 - 1851

9 - Hulborn.P.

Les sources du droit international - R.C.A.D.I - académie de droit international de la Hage - Martinus Nighoff publishers the Hague - London Boston - tome 2 - 1926.

10 - Hobza A

Question de droit international concernant les religions - R.C.A.D.I - Tome 4 -1924.

11 - Korff S.A

An introduction to the history of international law - AJIL vol XVIII.1924.

12 - Lachs Manfred

Le droit international à l’aube de XXI siècle - R.G.D.I.P - Tome 86 - 92/3.

H..13 - Lauterpacht

Codifications and development of international law.AJIL 1955.

14 - Mandelstan André

La protection des minorités - R.C.A.D.I - Vol 1.

15 - Monaco. R.

Cours général de droit international public - R.C.A.D.I - Tome III - 1968.

16 - Rachid Ahmed

L'islam et le droit des gens - R.C.A.D.I - vol II - 1937.

17 - Rider Jean

La liberté de conscience en droit international - R.D.I - fondée par A De Geooffre de la pradelle en 1927 - ed. par les éditions internationales - Paris - 37eme année.

18 - Seferiades. S

.Principes généraux du droit international - R.C.A.D.I - Vol III - tome 65

19 - Sorel Jean Marc.

L'accord de paix sur la Bosnie - Herzegovine de 14 - 02 - 1995 - un traité sous benefice d'inventaire - A.F.D.I - fondé pat Mme Paul Pastid et publié avec le concours par l'université Panthéon. Assas - Paris II - et CNRS - éditions paris - Tome.XL-1 - 1995.

20 - Weil prosper

Le judaisme et le développement du droit international - R.C.A.D.I - vol.3 - 1976.

DOCUMENTS:

1 - The repport of the united nations conference of, the Human environement - United nations publication - E 73 - S1 - A - 14.

2 - L'état de l'environnement - premier rapport - commission de communautés européennes - Bruxelles Luxembourg - 1977.

Dictionnaires

1 - Atlas de l'univers - édition Robert Lafont S.A - Paris - 1979.

2 - Encyclopedia universalis - éditeurs - A - press de S.N Paul Dupont à Clichy - France. Paris 1989.

3 - La grande encyclopédie des sciences, des lettres et des arts, A Arrault et cies - Paris - 1969.



فهرس الـمـوضـوعـات

.	

B